نهاية السول

في شرح منهاج الأصول

للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي
المتوفى ٦٨٥ هـ

تأليف
الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن
الإسنوي الشافعي المتوفى ٧٧٢ هـ

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿ سُلَّم الوُصُول، لشرح نهاية السول ﴾

تأليف الاستاذ العلامة الكبير
﴿ الشيخ محمد بخيت المطيعي ﴾
مفتي الديار المصرية سابقا

الجزء الثاني

عالم الكتب

بسم الله الرحمن الرحيم

قال : « الكتاب الاول ـ في الكتاب[1]

والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها . وهو ينقسم الى أمر ونهى ، وعام وخاص ، ومجمل ومبين ، وناسخ ومنسوخ . وبيان ذلك فى أبواب » . أقول قد تقدم فى أول الكتاب انه مرتب على مقدمة وسبعة كتب

---

(١) قال المصنف « الكتاب الاول في الكتاب الخ » قال الاسنوى «ويعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه نخرج بالمنزل الكلام النفسانى وكلام البشر الخ » وقال البدخشى وعرف المؤلف القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فالكلام جنس وقوله المنزل يخرج الكلام النفسى اذ المبحوث عنه هنا اللفظى ومثل ذلك في تكلة الابهاج لابن الامام السبكى . وقال فى التنقيح لصدر الشريعة الركن الاول فى الكتاب وهوما نقل الينا بين دفتى المصحف تواتراً اه . قال في التلويح والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواتراً بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب . وباقى الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا أن المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود فى الحد ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله وغيره على ماتوهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لايناقشون فى ذلك الا انه لاوجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع

وتقدم وجه الاحتياج الى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض. فلما فرغ من المقدمة ذكر الكتاب الاول المعقود للكتاب العزيز ويعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه. نخرج بالمنزل الكلام النفسانى وكلام البشر. وبقولنا للاعجاز

وعلى كل جزء منه لانهم يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لامجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر بعضهم فى تفسيره جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبى صلى الله عليه وسلم وهم انما يعرفونه بالنقل بالنقل والكتابة فى المصاحف ولاينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من بين اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل فى المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتى المصاحف لانها اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان. والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبىّ أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونهما وبعد ان تكلم على ما يتعلق بالبسملة وعلى الخلاف فيها قال: فعلي ما هو المناسب لغرض الاصولى يكون المراد بما نقل الينا بين دفتى المصاحف هومايشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل فى الحد الحرف أوالكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا فى عرف الشارع وانه خص بالكلام التام خرج بعض ماليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى مادل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل

الاحاديث وسائر الكتب المنزلة كالانجيل. وقولنا بسورة نريد به أن الاعجاز يقع بأقصر سورة كالكوثر. والاعجاز هو قصد اظهار صدق النبي فى دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة ولما كان الكتاب العزيز واردا بلغة العرب كان

مجموع مانقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصى لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لايناسب غرض الاصولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضاً حقيقة فى البعض كما انه حقيقه في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء اه. وقوله الا انه ان بقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة الخ يجاب عنه بان المراد جزء يكون دليلا أو جزء دليل بقرينة الحيثية فان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم كلا أو بعضا فالمراد بالجزء جزء يكون دليلا أوجزء دليل من حيث انه قرآن الا ترى انهم يبحثون عن حروف المعاني فان قيل ان البحث عنها من حيث اللغة قلنا ان وجودها بين دفتى المصاحف يفيد كونها قرآنا من هذه الجهة والا فما يوجد فيه من الامثال السائرة بل عامة الالفاظ كيف يقال انها قرآن بالخصوصية فلما صح انها مكتوبة بين دفتى المصاحف فلا معنى لعدم اطلاق القرآن عليها فكانت الحروف والكلمات فيها دلالة على الحكم فكون الجزء دليلا على الحكم يعم كونه دليلا بنفسه اوفى ضمن غيره فالفاء اذا دلت على التعقيب فهى دليل من حيث كونها قرآنا. فان قيل ان الحيثية فى قوله اى من حيث انه دليل الحكم ان اعتبرت لزم ان لايطلق على المجموع اذ لايدل على حكم مع ان الجمهور ارادوا من القرآن المفهوم الكلى الشامل للكل والبعض ولذلك اتوا في التعريف بالقيود المشتركة بين الكل والبعض والجواب ان الحيثية انما تفيد عدم البحث عن احوال المجموع من حيث

الاستدلال به متوقفاً على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها فلذلك ذكر مباحث اللغة وأقسامها في هذا الكتاب. ثم ان الكتاب العزيز ينقسم الى خبر وانشاء لكن نظر الاصولى في الانشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالبا فلذلك قسمه الى

هو مجموع لا انه لا يطلق عليه انه قرآن مع ان اطلاق ذلك عليه محقق عندهم.
والحاصل ان مذهب الجمهور ان القرآن المعرف هو مفهوم كلى يتناول الكل وكل بعض منه من حيث انه دليل للحكم اما بنفسه أو في ضمن غيره فعلى تعريف الجمهور يصدق ان الكل وكل جزء منه نقل في المصاحف متواترا قرآن وهذا هو الانسب لغرض الاصولى كما قلنا لان استخراج الاحكام لا يتعلق بالمجموع فقط بل به وبكل جزء منه وعلى كل حال فهذه الاوصاف جميعها كما تصدق على الكلام اللفظى تصدق على الكلام النفسى الازلى ولو اخرجنا الكلام النفسى بقولنا المنزل كما فعل الاسنوى وغيره للزم على ذلك ان كلام الله النفسى غير منزل وهو مخالف تمام المخالفة لما عليه السلف الصالح والاصوليون ايضا أما مخالفته للسلف الصالح فبيانها ان الامام الاعظم ابا حنيفة قال ومثله غيره من الائمة: ان القرآن في المصاحف مكتوب وفى القلوب محفوظ وعلى الالسنة مقروء وعلى رسول الله صلى الله عليه وسلم منزل وتلفظنا به وكتابتنا له وقراءتنا وله مخلوق والقرآن غير مخلوق وسمع موسى عليه السلام كلامه وكلم الله موسى تكليما وقد كان الله متكلما ولم يكن كلم موسى فكلمه بكلامه الذى هو صفته بالازل اه وقال أيضا في وصاياه:
ونقر بان القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفة على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والكاغد والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد وكلام الله تعالى قديم قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال ان كلام الله مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله تعالى معبود لا يزال كما كان وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه اه ومثل ذلك عن غيره من ائمة السلف وقد بالغ الامام أحمد رضى الله عنه في ان القرآن غير مخلوق وهو بهذا النظم حتى بذل نفسه

أمر ونهى وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ . فقوله وهو ينقسم أى الكتاب العزيز فاطلقه وأراد به قسم الإنشاء منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصا بالكتاب بل السنة أيضا كذلك . وكأن المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا

في ذلك لله تعالى وهذا الذى قاله الامام الاعظم وغيره من السلف الصالح صريح في ان كلام الله تعالى الذى هو القرآن قديم وهو بعينه المكتوب فى المصاحف المقروء بالالسنة المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المحفوظ فى الصدور وان كلا من الكتابة والحفظ والتلفظ والقراءة والانزال والاصوات والحروف والكاغد وكافة الآلات التى يحتاج اليها الخلق افهم القرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق ومن هذا تعلم ان كلا من النفسى واللفظى منزل وأنه لايجوز لاحد من المسلمين أن يقول ان المنزل هو اللفظى فقط . واما مخالفته لما عليه الاصوليون الاشاعرة فلانهم عرفوا الحكم المتعارف عند هؤلاء الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى تارة اخرى بانه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف و فسر الجلال الخطاب بقوله اى الكلام النفسى الازلى المسمى في الازل خطابا على الاصح اه وقد صرح كل من الزركشى والقرافى كما قدمنا بان المراد بالخطاب المخاطب به وقال العز بن جماعة ان لفظ الخطاب نقل فى عرف الاصوليين الى ما خوطب به وهو الذى يتنوع الى الاقسام الآتية اه وقد قدمنا في مبحث التعريف ان تعلق الكلام النفسي تعلق دلالة لاتعلق تأثير وهو بمعنى الكلمات الازلية النفسية المتنوع حقيقة الى امر ونهى وغيرهما من الاقسام وهو الدال حقيقة على الاحكام واما اللفظي فانما جاء متنوعا الى تلك الاقسام موافقا للكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية الازلية لافادة المكلفين وافهامهم حيث لا اطلاع لهم على الكلام النفسى بذلك المعنى فكل من النفسى واللفظى دليل للحكم بمعنى الوجوب والحرمة واخواتهما مما هو صفة فعل المكلف والنفسى بمعنى الكلمات النفسية واللفظى متحدان ذاتا وماهية والاختلاف من جهة التعين والوجود فللكلام النفسى وجود باعتبار ذاته ووجود باعتبار التلفظ ووجود باعتبار الكتابة والنقوش ووجود باعتبار العلم وهو في كل اعتبار من اعتباراته الاربعة واحد أزلى

ولاجل هذه الاقسام انحصرت أبواب هذا الكتاب فى خمسة أبواب . الباب الاول فى اللغات ، والثانى فى الاوامر والنواهى ، والثالث فى العموم والخصوص ، والرابع فى المجمل والمبين ، والخامس فى الناسخ والمنسوخ . ثم ذكر الامام فى المحصول

وانما الحادث هو التلفظ والكتابة والقراءة وغير ذلك من الآلات التى احتاج اليها الخلق لفهمه والوقوف عليه ولذلك كان الملفوظ والمقروء والمكتوب والمحفوظ والمنزل ازليا ولهذا المعنى دارت مباحث الاصوليين على أقسام نظم القرآن مع تصريح اصحاب هذا التعريف بان الذي يتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير هو الكلام النفسى فماذاك الا لاتحادهما ذاتا وان كلا منهما ينقسم الى تلك الاقسام والبحث عن اللفظى بحث عن النفسى غير ان الذى تعارف الاصوليون من الاشاعرة وجعلوه مدار الاثبات تارة والنفى تارة اخرى هو الكلام النفسي المتعلق الخ لانه هو الاصل وهو الذى يمكن ان يقول فيه من قال بثبوته كبعض الماتريدية انه تعلق قبل البعثة واما اللفظى فهو لايكون الا بعد البعثة اتفاقا وان كانا كل منهما مخاطبا به ومتى كان كل من الكلام النفسى والكلام اللفظى متحدين بالذات والماهية كانا متفقين فى الدلالة على الاحكام وفى الانقسام الى الاقسام ولكن لما كان لا اطلاع لنا على الكلام النفسى الازلى انزل الله تعالى كلاما لفظيا عربيا لنعلم بذلك ماتعلق به الكلام النفسي ودله عليه من الاحكام التكليفية ونفهم ذلك ونستدل عليها بذلك الكلام اللفظى العربي ونستنبط منه تلك الاحكام . وهذا هو معنى كون اللفظى دليلا على النفسى وليس معناه ان الكلام اللفظى موضوع لمعنى هو الكلام النفسى بل ان مدلول كل منهما هو مدلول الآخر بعينه كما هو المراد من قول الشاعر الذي ذكروه من ادلة ثبوت الكلام النفسي :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما ... جعل اللسان علي الفؤاد دليلا

وقدمنا ان معنى تعلق الكلام النفسى الازلى تعلقا تنجيزيا ان يتنجز بالفعل بدلالته اللفظية وذلك بان ينزله الله فى صورة اللفظي على من يشاء من عباده فكان القول بان المنزل هو اللفظى دون النفسي مخالفا لما عليه كافة أهل السنة الذين

مناسبة تقديم بعض هذه الابواب على بعض وأخذه رحمه الله من أبي الحسين البصرى فانى رأيته مذكورا فى شرح العمد له . وحاصله أنه انما قدم باب اللغات لان التمسك بالادلة القولية انما يمكن بواسطة معرفتها وانما قدم باب الاوامر والنواهى على الثلاثة الباقية لان تقسيم الكلام الى الاوامر والنواهى تقسيم له

يقولون بثبوت الكلام النفسى والقرآن باعتبار وجوده اللفظى كلام الله اللفظي وباعتبار وجوده الكتابى هو كلام الله ايضا كما هو كلامه تعالى باعتبار وجوده فى ذاته وباعتبار وجوده العلمى ايضا كلام الله ولا مدخل للخلق فى شىء من القرآن بل هو باعتبار وجوداته الاربعة منسوب لله وحده ولذلك كان كل من التلفظ به والفاظه والاحرف التى يكتب بها توقيفيا يؤخذ عن الشارع قال تعالى «فاذا قرأناه فاتبع قرآنه» وقال تعالى «قرآنا عربيا» وقال تعالى «بلسان عربي مبين» لكن لما كانت مباحث الاصوليين والفقهاء دائرة على القرآن باعتبار وجوده اللفظي خص الاصوليون التعريف باللفظى ولما كانت كل الاوصاف التى ذكروها فى تعاريفهم لا تعين اللفظي ولا تميزه عن النفسي لاشتراكهما فيها فلاجل الاحتراز عن النفسى وبيان وجه تخصيص التعريف باللفظى قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى في التعريف الكتاب القرآن غلب عليه من بين الكتب فى عرف اهل الشرع والمعنىّ به أى القرآن هنا اى في اصول الفقه اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته يعنى مايصدق عليه هذا من اول سورة الحمد لله رب العالمين الى آخر سورة الناس المحتج بابعاضه خلاف المعنىّ بالقرآن فى اصول الدين عن مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وانما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من اوصافه ليتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه من الكلام فخرج عن ان يسمى قرآنا بالمنزل على محمد الاحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلا الاعجاز أي اظهار صدق النبي صلى الله عليه وسلم فى دعواه الرسالة مجازا عن اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته الاحاديث الربانية كحديث الصحيحين انا عند ظن عبدى بى الخ وغيره والاقتصار على الاعجاز وان انزل القرآن لغيره ايضا لانه المحتاج اليه في التمييز وقوله بسورة منه أى أىّ سورة كانت من جميع سوره

باعتبار ذاته الى أنواعها وانقسامه الى العام والخاص والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان الى الابيض والاسود فان البياض والسواد ليسا من الاجزاء الذاتية لان ماهية الحيوان ليست مركبة منهما فهما عارضان بخلاف انقسامه الى الانسان والفرس فقدمنا ماهو بحسب الذات على ماهو بحسب العرض وانما قدّم باب العموم والخصوص على البابين الباقيين لان النظر فى العموم

حكاية لاقل ماوقع به الاعجاز الصادق بالكوثر اقصر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف مادونها وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة بدونه ان الاعجاز بكل القرآن فقط وبالمتعبد بتلاوته اى ابدا مانسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة اه فانظر الى هذا الامام حيث جعل كل ماذكر في الحد أوصافا للقرآن الذى يقصد الاصوليون تعريفه ولم يحترز عن الكلام النفسى المنزل بل جعل اخذ الاوصاف في الحد ليمتاز القرآن المقصود بالتحديد الذى هو اللفظى عن غيره من الالفاظ التى لاتسمى قرآنا وأما الكلام النفسى فهو وان كان يسمى قرآنا لكنه ليس مقصود الاصولى في البحث عنه نخرج باللفظ لكونه ليس بلفظ لان اللفظ حادث والكلام الازلى قديم فاشار الى أن الكلام الازلى من حيث وجوده اللفظى هو المعنى فى أصول الفقه وما القرآن المعنى به فى اصول الدين فهو الكلام النفسى وبحث علماء اصول الدين عنه من حيث ثبوته وعدم ثبوته وهو ايضا مدلول الكلام اللفظى بالمعنى الذى قدمناه فى الدلالة وهو الازلى القديم وعلماء اصول الفقه يبحثون عنه بهذا الاعتبار أى اعتبار كونه مدلول الكلام اللفظى فلا ينافي انهما متحدان ذاتا وماهية والبحث عن احدهما بحث عن الآخر كما قلنا سابقا في مبحث التعريف وهنا أيضا وهذه الاوصاف كلها من قبيل الاضافات والنسب فهى امور اعتبارية لايقوم منها شى بذات القرآن وماهيته الازلية بل هى تحمل عليه عند حدوثها فعند حدوث التلفظ يقال انه ملفوظ وعند حدوث الكتابة يقال انه مكتوب وعند حدوث القراءة يقال انه مقروء الخ وذاته لايلحقها ولايقوم بها شيء من ذلك الاترى الى ان صفات الافعال لله تعالى كالخالق والرازق والحيي والمميت وغير ذلك تحمل على الذات الاقدس فيقال الله

والخصوص نظر فى متعلق الامر والنهى والنظر فى المجمل والمبين نظر فى كيفية دلالة الامر والنهي على ذلك المتعلق ولا شك أن متعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه . وانما قدم باب المجمل والمبين على النسخ لان النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة . وذكر المصنف فى الباب الاول تسعة فصول

خالق ورازق ومحيي ومميت الخ وتوصف بها عند حدوث الخلق والرزق والاحياء والاماتة وغير ذلك بدون ان يقوم منها شيء بذاته تعالى لحدوثه وقدم الذات ووجوب وجودها فهى كالابوة والبنوة تتجدد عند وجود الابن وحدوثه والزوجية عند حدوث الزواج وهكذا فانظر الى صاحب جمع الجوامع وشارحه المحلى كيف أشارا الى ماحققناه بعبارة فى غاية الايجاز مع عدم الاخلال بالمراد عند من يقف على مايرميان اليه ويطلع على مآخذهما ومن هذا الذى حققناه تعلم اندفاع ماقيل فى حواشى التلويح وغيرها لايجوز ان يكون اطلاق كلام الله تعالى على الكلام النفسى مجازا وعلى اللفظى حقيقة وبالعكس أو حقيقة فيهما لانه على الاول يكون ماهو كلام الله حقيقة وهو اللفظى مخلوقا وحادثا وما هو ازلى وغير مخلوق ليس كلام الله حقيقة وعلى الثانى لايكون المقروء والملفوظ والمكتوب والمحفوظ والمنزل كلام الله تعالى حقيقة ولو التزم هذا فلا يجرؤ عليه مسلم لاجماع المسلمين على ان المقروء المتعبد بتلاوته والمحفوظ فى صدورنا والمكتوب فى مصاحفنا والمنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم كلام الله تعالى وعلم ذلك من الدين بالضرورة وعلى الثالث أن لا يؤاخذ من قال ان القرآن غير منزل من الله تعالى اذا اراد الكلام النفسى مع أن الصدر الاول حكموا بقتل هذا القائل على تواتر منهم ووجه الدفع أن كل هذا التشكيك والترديد مبنى على تغاير الكلام النفسى وكلامه اللفظى وأن هناك قائلا بأن الكلام اللفظى بمعنى الكلام الملفوظ حادث وكلا الامرين غير مسلم لما علمته مما قررناه من أن الكلام النفسى والكلام اللفظى متحدان ذاتا وماهية وأن الحادث هو التلفظ لا الملفوظ والكتابة لا المكتوب والقراءة لا المقروء والحفظ لا المحفوظ والانزال لا

قال : « الباب الاول ـ فى اللغات

وفيه فصول

الفصل الاول ـ فى الوضع

لما مست الحاجة الى التعاون والتعارف وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال لعمومه وأيسر لان الحروف كيفيات تعرض للنفَس الضرورى وضع بازاء المعانى الذهنية لدورانه معها ليفيد النسب والمركبات دون المعانى المفردة والافيدور »

المنزل وكلاهما كلام الله تعالى ولفظ كلام الله تعالى ولفظ القرآن موضوعان لمعنى واحد هو ذات القرآن وماهيته وهى شيء واحد لا تتعدد بتعدد الاوصاف الاعتبارية التى تحمل عليها كما ذكرنا . ومما قررناه أيضاً يندفع الاشكال الذي قال فى حواشى التلويح ان العلماء استصعبوه جداً وهوأن النقوش دوال على الالفاظ والالفاظ دوال على الكلام النفسى القائم بذات مولانا جل وعلا وهو مؤتلف من معان جوهرية وأعراض ثم قيامه بذات البارى جل وعلا أو بانفسنا اماقيام بحيث يترتب عليه الآثار وهو باطل لما يلزم عليه من أن المتكلم بالسواد يكون أسود وبالعدم يكون معدوما أو قيام بحيث لا يترتب عليه الآثار وهو قول بالوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه ووجه دفع ذلك أن الكلام النفسى الذي هو الكلمات النفسية باعتبار ذاته وباعتبار وجوده العلمى لا يقوم بأنفسنا وهو ظاهر وباعتبار وجوده الكتابى ووجوده اللفظي كذلك بل القائم بأنفسنا في وجوده اللفظى هو الاصوات والحروف وهي آلات للتعبير عنه بالالفاظ وفي وجوده الكتابى قامت النقوش بمحلها الذى نقشت فيه وفي كلا الحالين ذاته لم تقم بأنفسنا وأما قيامه بذات مولانا فلا يمكن الوقوف عليه لجهلنا بكنه الذات وكنه صفاتها فلا يمكن للعقل ان يحيط بذلك ولا بكيفية قيام الصفات بالذات فما قالوه اشكالا من قبيل قياس الغائب على الشاهد مع اختلاف الحقيقة والبحث عن هذا بحث عن كنه الذات وكنه الصفات على أن هذا الاشكال مبني على عدم الفرق بين كلام الله والقرآن بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا

أقول اللغات عبارة عن الالفاظ الموضوعة للمعانى فلما كانت دلالة الالفاظ على المعاني مستفادة من وضع الواضع عقد المصنف هذا الفصل في الوضع وما يتعلق به فالوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث اذا علم الاول علم الثانى والذى يتعلق به ستة أشياء: أحدها سبب الوضع، والثانى الموضوع، والثالث الموضوع له، والرابع

التى هى صفة واحدة كالقدرة والارادة والعلم وبين كلام الله تعالى والقرآن بمعنى الكلمات النفسية التي رتبها الله تعالى أزلا في علمه بتلك الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا ترتيباً لا تعاقب فيه المتحد ذاتاً وماهية مع كلام الله تعالى اللفظي والقرآن اللفظي مع أن الفرق واضح فان الكلام النفسي بمعنى الصفة الواحدة هي القائمة بالذات الاقدس وهذه لا تنقسم ولا تتنوع الى أمر ونهي وغيرهما من أقسام النظم القرآنى وأما كلام الله والقرآن بمعنى الكلمات النفسية فقد قدمنا انها تنقسم على الاصح الى أمر ونهى وغيرهما فالقرآن وكلام الله بهذا المعنى هو بعينه المقروء والمكتوب والمحفوظ والملفوظ وهو كلامه المنسوب اليه تعالى الذى رتبه بصفة الكلام القائمة بذاته ولا ينسب الى غيره ولو قرأه ألف قارىء وكتبه ألف كاتب وحفظه ألف حافظ وتلفظ به ألف متلفظ لان كل كلام من كلام البشر انما نسب لمن رتبه في نفسه كلمات نفسية بملكته التى هي كيفية راسخة تضاد الخرس الباطنى يقتدر من قامت به على ترتيب تلك الكلمات النفسية وان لم يتلفظ به ولم يكتبه ولا ينسب لمن لم يرتبه بملكته في نفسه ولو تلفظ به ألف مرة أو كتبه ألف مرة فكذلك كلمات الله النفسية انما تنسب لله تعالى دون غيره باعتبار أنه تعالى هو الذي رتبها أزلا بطريق الايجاب بصفة الكلام القائمة بذاته التى تضاد الخرس الباطنى أيضاً ولا تنسب لأحد غيره ولو تلفظ بها الخلق أجمعون أو كتبوها أو حفظوها أو قرأوها واذا كان كلام كل انسان اذا رتبه فى نفسه كلمات نفسية بلا صوت ولا حرف هو عين ذلك الكلام اذا تلفظ به أو كتبه أو أفهمه غيره بأى طريق كانت من طرق الافهام وكلامه المرتب فى نفسه هو بعينه ذاتاً وماهية كلامه الملفوظ والمحفوظ والمكتوب والمقروء فيتصف بما ذكر عند حدوث التلفظ والحفظ والكتابة والقراءة وهذه الاوصاف

فائدة الوضع، والخامس الواضع، والسادس طريق معرفة الموضوع. وذكرها المصنف في هذا الفصل على هذا الترتيب الاول سبب الوضع وأشار اليه بقوله لما مست الحاجة أى اشتدت وتقريره أن الله تعالى خلق الانسان غير مستقل بمصالح معاشه محتاجا الى مشاركة غيره من أبناء جنسه، لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن

التي عرضت له عند حدوث ماذكر لا تغير شيئاً فى الكلام النفسى فلا تجعله أصواتاً وحروفاً ولا صوراً ونقوشاً بل ذاته وحقيقته لا تزال كلمات نفسية بلا صوت ولا حرف ولا صورة ولا نقش كذلك يقال على طريق التمثيل تقريباً للعقول والاوهام فى كلام الله والقرآن بمعنى كلمات الله النفسية التي رتبها الله أزلا فى علمه وكلامه اللفظى الذى هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المرتب على وفق ترتيب تلك الكلمات الا أن الكلمات اللفظية متعاقبة لا تجتمع فى الوجود لعجز فى الآلات التي تصورها بصورتها اللفظية والكلمات النفسية غير متعاقبة بل هي كلها مجتمعة فى الوجود ألا ترى أن الكلمات النقشية لكون الآلة التي تصورها بالصورة الكتابية صالحة بأن تجعلها مجتمعة في الوجود كانت كذلك على أن انكار المتكلمين للوجود الذهني مكابرة فان جميع الاعتبارات الصادقة التي لها منشأ موجود في الخارج لاوجود لها فى الخارج بل هي موجودة ذهناً فى نفسها وهم قائلون بها فقد قالوا بالوجود الذهني وهم لا يشعرون فمعلوماتنا القائمة بأنفسنا انما قامت بها بدون أن يترتب على ذلك آثارها الخارجية انما قامت لتكون لمعلومنا الخارجي فمعلومنا متتالية بخلاف علم الله تعالى فان جميع معلوماته مع أنها لا تتناهى حاضرة عنده سبحانه بمعنى أنها منكشفة له تعالى بدون حاجة الى آلات أو مثال أو نحو ذلك بل حضور لا نعلم كنهه فهو سبحانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء وليس بالنظر الى علمه تعالى ماض ولا حال ولا استقبال بل الزمان والزمانيات والمكان والمكانيات كلها حاضرة عنده تعالى وهو سبحانه متعال عن الزمان والمكان ليس كمثله شيء وهو السميع البصير يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما

وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الاشياء فضلا عن استعمالها لان كلا منها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم ليتعاون بعضهم ببعض وذلك لا يتم الا بأن يعرفه ما فى نفسه فاحتيج الى وضع شيء يحصل به التعريف[1] وعبر المصنف عنه بالتعارف تبعاً للحاصل وفيه نظر. وقوله « وكان اللفظ ـ الى قوله ـ وضع » شرع يتكلم فى الموضوع وهو الثاني من الستة المتقدمة . وحاصله أنه قد تقرر أن الشخص محتاج الى تعريف الغير ما فى نفسه والتعريف اما باللفظ أو بالاشارة كحركة اليد والحاجب أو بالمثـال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال وأيسر أما كونه أفيد فلعمومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم كالبارى سبحانه وتعالى ولا يمكن الاشارة الى المعنى ولا الى الغائب والمعدوم ولا يمكن أيضاً وضع مثال لدقائق العلوم ولا للبارى سبحانه وتعالى وغير ذلك . قال الامام ولان المثال قد يبقى بعـد الحاجة فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه . وأما كونه أيسر فلانه موافق للأمر الطبيعى لانه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت وذلك انما يتولد من كيفيات مخصوصة

---

(١) قال الاسنوي «وذلك لا يتم الا بأن يعرفه ما فى نفسه فاحتيج الى آخره» أشار الى أن الكلام الحقيقي انمـا هو الكلام النفسى الذى يرتبه الانسان كلمات نفسية بلا حرف ولا صوت ولكن لا يمكن الاطلاع على ذلك الـكلام النفسى الا بوضع الالفاظ التي تدل على ما يدل عليه الـكلام النفسي فيضع الالفاظ للمعاني التي يدل عليها الكلام النفسى لكي يعرفه ما في نفسه من ذلك الكلام فالشخص محتاج الى تعريف الغير كلامه النفسي اما باللفظ أو الاشارة أو المثال ويدخل فيه الكتابة التى هى صور ونقوش على هيئة خاصة تدل كل صورة منها على حرف من الحروف اللفظية لتدل الحروف اللفظية على ماتدل عليه الـكلمات النفسية فلذلك كان اللفظ اكثر فائدة من الاشارة والمثال لعمومه من حيث انه ممكن لكل انسان ذى سمع ان يعبر بكلماته التى تعلمها فى بيئته عما فى نفسه من الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب الى آخر ما قاله الاسنوى

تعرض للنفس عند اخراجه واخراجه ضرورى فصرف ذلك الامر الضرورى الى وجه به ينتفع الشخص انتفاعا كليا فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضع فقوله وضع جواب لمـا وقوله يعرض بكسر الراء فقط قاله الجوهرى قال فان كان من قولك عرضت العود على الاناء وشبهه كسرت أيضاً وقد يضم * واعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضاً ولا يصح أن يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليله بالعموم يبطله[1] لان كل ماصح التعبير عنه أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف

(١) قال الاسنوى . « ولايصح ان يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليله بالعموم يبطله الخ » أقول ان اللفظ اعم وجودا من الكتابة فان الامم الامية كالامم العربية انما تقدر على التعبير بالالفاظ دون الكتابة التى هى صور ونقوش ومثال للحروف اللفظية الدالة على مايدل عليه الكلام النفسى فقول الاسنوي لان كل ماصح التعبير عنه امكن كتابته فلايكون اللفظ اعم منها غير مسلم بل انما يمكن ذلك اذا كان يحسن الكتابة وكثير من الامم خصوصا العربية لاتحسنها كما انها لاتحسن القراءة فكان اللفظ اعم منها وجودا بلاشبهة على ان الصغار يتعلمون الكلام اللفظى قبل ان يتعلموا الكتابة وهم محتاجون لتعريف الغير مافى أنفسهم وهم فى حال الصغر انما يعبرون عن ذلك بالعبارات اللفظية التى تعلموها ويتعلمونها من الوسط الذى يتربون فيه فكيف لايكون اللفظ اعم من الاشارة والمثال الذى منه الكتابة كما يقول المصنف . ولذلك قال البدخشى وبخلاف المثال لانه يتعذر اويتعسر ان يحصل لكل شيء مثال يطابقه لان الامثلة المجسمة لاتفى بالمعدومات والمفارقات والمخطة وان فرض وفاؤها ففيها كلفة ولان اللفظ يوجد عند الحاجة ويعدم عند عدمها وغيره من المعرفات ربما يبقى بعد الحاجة ويقف عليه من لايرادوقوفه عليه وقول البدخشى فى الامثلة المخططة وان فرض ففيه كلفة الى آخره اشارة الى انه ليس فيها وفاء لكل انسان بل ذلك خاص بمن يعرف القراءة والكتابة كما قلنا على ان المصنف علل اختيار الالفاظ لتعريف الانسان مافى ضميره لغيره بامرين كون الالفاظ اكثر فائدة وكونها ايسر وعلل كونها ايسر بان الحروف كيفيات اى اصوات متقطعة بمخارجها يحملها الهواء المار على تلك المخارج الذى هو النفس

ذلك . وقوله «بازاء المعانى الذهنية» هذا هو الثالث من الاقسام الستة وهو الموضوع له . وحاصله أن الوضع للشيء فرع عن تصوره فلا بد من استحضار صورة الانسان مثلا في الذهن عند ارادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية هى التي وضع لها لفظ الانسان لا الماهية الخارجية والدليل عليه أنا وجدنا اطلاق اللفظ دائراً مع المعانى الذهنية دون الخارجية . بيانه انا اذا شاهدنا شيئاً فظننا أنه حجر أطلقنا لفظ الحجر عليه فاذا دنونا منه وظنناه شجراً أطلقنا اسم الشجر عليه ثم اذا ظنناه بشراً أطلقنا اسم البشر عليه فالمعنى الخارجى لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهنى. وأجاب فى التحصيل عن هذا بأنه انما دار مع المعانى الذهنية على اعتقاد أنها فى الخارج كذلك وهو جواب ظاهر . ويظهر أن يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً فان حصول المعنى فى الخارج والذهن من الاوصاف الزائدة على المعنى (١) واللفظ انما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد ثم ان الموضوع

الضرورى وتعرض له والنفس الضرورى امر طبيعى فهو موافق له وما يوافق الطبيعى اسهل وايسر من غيره ومثل ما في البدخشي بالمعنى فى تكملة الابهاج لابن السبكى كلا الامرين مما لا تفى به الكتابة

(١) قال الاسنوى « ويظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أي مع قطع النظر عن كونه ذهنيا أو خارجيا فان حصول المعنى في الخارج الخ » واقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للمحلي واللفظ الدال على معنى ذهنى خارجى اى له وجود فى الذهن بالادراك ووجود في الخارج بالتحقق كالانسان بخلاف المعدوم فلاوجود له في الخارج كبحر زئبق موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى خلافا للامام الرازى فى قوله بالثانى وبعد أن ذكر دليل الرازى المذكور هنا وما أجاب عنه صاحب التحصيل قال وقال الشيخ الامام ـ اي والد المصنف ـ موضوع للمعنى من حيث هو اى من غير تقييد بالذهنى او الخارجى فاستعماله فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا دون الاولين والخلاف كما قال المصنف في اسم الجنس اى فى النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجى ومنه

له قد لايوجد الا فى الذهن فقط كالعلم ونحوه . وهذه المسألة قد أهملها الا مدى

ماوضع للذهنى كما سيأتى انتهى والمراد بالنكرة هنا مايقابل المعرفة وهوما وضع لغيرمعين سواء كان ماهية او فردا شائعا واشار الجلال بقوله الدال على معنى ذهنى خارجى الخ الى ان صاحب جمع الجوامع حيث جعل اللفظ موضوعا للمعنى الخارجى لم يجعل الخارج قيدا وانما جعله ملحوظا للواقع بمعنى ان الواقع وضع اللفظ للمعنى المشترك بين الذهن والخارج بمعنى انه لم نعتبر تعينه في الذهن اوالخارج قيدا في الموضوع له وهذا لاينافى ان نعتبر ان يكون الوضع بهذا المعنى المشترك واسطة فى الدلالة على المعنى الخارجي . والحاصل انه على راى المصنف المعنى المشترك هو الموضوع له وبتوسطه يدل اللفظ على المعنى الخارجى فاعتبره الواضع كذلك وانما لم نعتبر توسطه في الدلالة على المعنى الذهنى لان المعنى الخارجى هو الملتفت اليه بالذات ولو قيل مثل ذلك على رأي الامام الرازى فالواسطة هو المعنى الذهنى لا المشترك ويلزمه اعتبار التعين فى الموضوع له وهو ظاهر الفساد لان الحكم حينئذ يكون على الموضوع له فى الذهن وهو خلاف المنقول فان قولنا اعتق رقبة لايمكن ان يراد من الرقبة المعنى الذهنى من حيث هوذهنى والمراد بالمعنى المشترك الموضوع له على رأى المصنف هو الماهية لا بشرط ان تكون مقارنة للعوارض اومجردة عنها مع تجويز أن تقارنها العوارض وان لاتقارنها ويكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهى الكلى الطبيعى على مختار السعد ويقال لها الماهية لا بشرط شيء . قال السعد والحق وجودها فى الخارج لكن لامن حيث كونها جزءاً من الجزئيات المحققة على رأى الاكثر بل من حيث ان يوجد شيء تصدق هى عليه وتكون عينه في الخارج وهذا معنى كون الموضوع له ذهنيا خارجيا اى له وجود في الذهن بالادراك ووجود فى الخارج بالتحقق كالانسان ومتى علمت ان الماهية لا بشرط شيء موجودة فى الخارج ممكن لامن حيث كونها جزءاً الخ بل من حيث انه يوجد فى الخارج شيء تصدق هى عليه تعلم انه لايلزم من وجودها على هذا الوجه ان لايكون القدر المشترك وهي تلك الماهية لابشرط واسطة في افادة المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه وبهذا الذى قلناه واشار اليه الجلال

وابن الحاجب. وقوله « ليفيد النسب » شرع يتكلم فى فائدة الوضع وهو الرابع من

بعبارته الوجيزة يندفع ما قيل ان مذهب المصنف من ان اللفظ موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى ينافى ان اسم الجنس موضوع للماهية من غير ان يعين فى الخارج او الذهن فان الخلاف هنا فى اسم الجنس والنكرة لما علمت ان المراد ماقابل المعرفة وهو مفهوم يشملهما وما قيل ان اسم الجنس الموضوع للماهية من حيث هي والنكرة الموضوعة للفرد المنتشر كليان والكلية والجزئية من العوارض الذهنية فلا يوجدان فى الخارج وماقيل ان الواضع لو وضع لما فى الخارج فاما ان يجعل التعين جزأ من المسمي اولا فان جعله جزأ لزم ان يكون اللفظ مشتركا والمفروض انه متواطىء وان لم يجعله جزأ فلايبقى بعد التعينات الا المشتركات ولا نعنى بالامور الذهنية الا الكليات ووجه دفع الاول ان المصنف لم يجعل الخارج قيدا الى آخر ماعلمته . ووجه دفع الثانى ماعلمت ان الموضوع عند صاحب جمع الجوامع هو الماهية لا بشرط شيء وهى اعم من أن تكون مقارنة للعوارض او مجردة عنها الى آخر ما قلناه من انها الكلى الطبيعى وان الحق انه موجود في الخارج على الوجه الذى قلناه . ووجه دفع الثالث اننا لم نجعل القدر المشترك جزأ وحينئذ يجوز ان يكون واسطة في افادة المعنى الخارجى كما علمت ومن هذا تعلم ان الخلاف ليس في جميع الالفاظ بل فى النكرة المقابلة للمعرفة وعليه يحمل اطلاق المصنف وشراحه لخروج المعرفة فان منها ماهو موضوع للخارجى ومنها ماهو موضوع للذهنى كما علمت ومن قول الجلال بخلاف المعدوم فلا وجود له تعلم ايضا ان الالفاظ الموضوعة للمعدومات الممكنة او الممتنعة خارجة عن موضوع الخلاف وبذلك ظهر بطلان قول بعض النحاة ان الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية ولذلك قال البدخشى انه مما لاخفاء فى بطلانه . بقى انهم اعترضوا على القول بان لفظ النكرة المقابل للمعرفة موضوع للمعنى الخارجى بانه يرد عليه ان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والخارجي معلوم بالعرض لا بالذات والا لانتفى العلم بانتفائه وانت اذا تأملت ماقلناه من ان الموضوع له هو القدر المشترك الذى هو الماهية لا بشرط ان تكون مقارنة للعوارض أو مجردة منها

الاقسام واللام متعلقة بقوله قبله وضع. وحاصله أن اللفظ وضع لافادة النسب بين

تعلم اندفاع هذا لان غرضنا ان يكون هذا القدر المشترك واسطة فى افادة المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه فالمعلوم اولا وبالذات هو القدر المشترك وهو الموضوع له والمقصود بالافادة اولا وبالذات هو المعنى الخارجى الذى كان القدر المشترك الموضوع له واسطة فى افادته . ومن هذا تعلم ان قول الاسنوى ويظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى الذهنى من حيث هو أى بقطع النظر عن كونه ذهنيا أوخارجيا الخ ان كان المراد منه انه موضوع للقدر المشترك الذى هو الكلي الطبيعي والماهية لا بشرط ان تقارنها العوارض أو ان تتجرد عنها على الوجه الذى قررناه فى مذهب صاحب جمع الجوامع فهو موافق لهذا المذهب ، وان كان مراده انه موضوع للمعنى الذهني من حيث هو أى من غير تقييد بالذهنى أو الخارجى فهو موافق لمذهب والد صاحب جمع الجوامع. وأشار الجلال الى الفرق بين مذهب الامام السبكى الكبير وبين مذهب الامام الرازي ومذهب صاحب جمع الجوامع بقوله فاستعماله فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا أى على مذهب الامام السبكى الكبير دون الاولين ومراده ان استعمال اللفظ فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى بلا اعمال أى واسطة على مذهب الامام السبكى بخلافه على المذهبين الآخرين وفى حواشى البنانى على شرح جمع الجوامع للمحلى ان الظاهر قول الامام بل هو الحق كما نبه عليه غير واحد لان الافراد الخارجية لاتنحصر ولا تنضبط اه وهذا مبنى على ان المراد بالمعنى الخارجى الجزئيات الخارجية وان الوضع للخصوصيات وقد فرض أن الوضع إنما هو للماهية بلا شرط شيء التي هى الكلى الطبيعى مرادا بها افادة الخصوصيات فلا وجه لكونه الظاهر فضلا عن ان يكون هو الحق ، على ان صاحب مسلم الثبوت وشارحه صاحب فواتح الرحموت قالا ثم وضع الاصول من اللغات للمعانى من حيث هى هى من غير لحاظ كونه فى الذهن أو فى الخارج لانه أى الوضع للتعبير عما في الضمير أي عن شيء معلوم مراد افادته وكونه فى الضمير ليس فى الضمير اي ليس معلوما مراد الافادة لا أن هذا الوصف ليس ثابتا لما

المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرها ولافادة معانى المركبات من قيام أوقعود

هو فى الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فاما للمعانى من حيث هى أو
الامر الخارجى كما قيل فقوله هذا معطوف على المجرور فى قوله للمعانى يعنى أن
الصورة الذهنية بعيدة بمراحل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشىء من حيث
هو أو الامر الخارجى كما قيل واشار الى أن الحق هو الاول فان كونه فى الخارج
أيضاً قد لا يراد افهامه بتة وقيل النزاع مبنى على ان المعلوم بالذات هو الحاصل
فى الضمير أو فى الخارج أو مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له
حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى أن المعلوم بالذات
هو الحاصل فى الضمير مع العوارض الضميرية الذى هو الصورةالذهنيةعندقائلها
فتدبر وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين أهل هذه المذاهب لفظياً وقال
من قال انها موضوعة للصورة الذهنية أراد المعانى من حيث هى فانالصور ربما
تطلق عليها أيضاً ومن قال انها للامر الخارجى أراد المعانىمن حيث كونها متصفة
بالوجود الخارجي اه وعلى كل حال فمذهب الامام الرازى الذى اختاره المصنف
بظاهره خلاف الحق مالم يؤول بما يجعله موافقاً لمذهبي الامام السبكى الكبير
وما اختاره ابنه فى جمع الجوامع وأما هذان المذهبان فتي أردنا مما قاله الامام
السبكى ان الموضوع له المعانى من حيث هى هى بمعنى الماهية لا بشرط شىء التى
هى الكلى الطبيعى كانا متحدين على مراد واحد وكلام الجلال يشير الى هذا
التوفيق حيث جعل المعنى الموضوع له ذهنياً خارجياً وكلام الاسنوى ظاهر فيما
اختاره الامام السبكى الكبير وقد علمت ان الخلاف لفظى فيتعين حمل المعانى
الذهنية فى كلام المصنف على المعانى من حيث هى هي ليوافق ما قاله الاسنوى
لما علمت انه لم يذهب ذاهب الى المعلوم بالذات الذى هو الموضوع له هوالحاصل
فى الضمير أى الذهن من حيث هو فى الذهن اى مع العوارض الضميرية
أى الذهنية أى الذى هو الصورة الذهنية كما انك علمت انه ليس موضوعا
للمعانى الخارجية مع العوارض الخارجية فتعين أن يكونموضوعا للقدر المشترك
وهو الماهية لا بشرط شىء وهو الكلى الطبيعي الموجود فى الخارج من حيث

فلفظ زيد مثلا وضع ليستفاد به الاخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالالفاظ معانيها المفردة أى تصور تلك المعانى لانه يلزم الدور (١) وذلك لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك

وجوده فى جزئيه الخارجى الذى هو تمامه بقطع النظر عن العوارض الخارجية لانها خارجة عن الماهية فالعوارض الخارجية مشخصات للموضوع له وليست من الموضوع له

(١) قال الاسنوي « لانه يلزم الدور وذلك لان افادة الالفاظ المفردة الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت بعد ان بين الدور بما بينه به الاسنوى ما نصه وفيه ما فيه اذ فى وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى اه قال فى فواتح الرحموت فحينئذ يجوز أن يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور وأيضاً يجرى هذه المقدمات فى المركب الا أن يقال ان من شرط دلالته العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر اه وهذا الجواب هو حاصل الجواب الذى نقله الاسنوى عن صاحب المحصول وهو صريح فى أن الالفاظ المفردة موضوعة لافادة المعانى المفردة اتفاقا غاية الامر ان فريقا جعلها موضوعة للاعادة أى لاعادة ما كان حاصلا من قبل وصار مذهولا عنه بناء على انه ان لم يكن وضع اللفظ المفرد للاعادة بل كان للافادة لزم الدور لما ذكره هذا الفريق مما قدمناه لكن قد علمت ان الالفاظ المفردة لا مانع من أن يكون وضعها لافادة المعانى المفردة لا للاعادة واندفاع الاعتراض بالدور كيف ولو كانت لاعادة ما كان حاصلا من قبل وصار مذهولا عنه وقد علمت ان من شرط دلالة المركب العلم بوضع مفرداته بمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فلازم أن يكون العلم بوضع الالفاظ المفردة للمعاني المفردة واستفادة تلك المعانى من تلك الالفاظ مما يعين على دلالة المركب على معناه فلو لم تكن الالفاظ المفردة موضوعة لافادة المعانى المفردة ابتداء لا للاعادة لزم الدور فى كل من المفرد والمركب لان الدور أعلم

المسميات فيكون العلم بالمعاني متقدماً على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متأخراً عن العلم بالوضع وهو دور. فان قيل هذا بعينه قائم في المركبات لان المركب لايفيد مدلوله الا عند العلم بكونه موضوعا لذلك المدلول والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور. وأجاب في المحصول بأنا لا نسلم أن افادة المركب لمدلوله متوقفة علي العلم بكونه موضوعاً له بل على العلم بكون الالفاظ المفردة موضوعة للمعاني المفردة وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفع وغيره دالة علي المعاني المخصوصة. وقد أهمل ابن الحاجب والآمدي هذه المسألة أيضاً

قال « ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ زعم أن الله تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها ـ ما أنزل الله بها من سلطان ـ واختلاف ألسنتكم وألوانكم » ولانها لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر ويتسلسل ولجاز التغيير فيرتفع الامان عن الشرع. وأجيب بأن الاسماء سمات الاشياء وخصائصها، أو ما سبق وضعها، والذم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الاقدار والتعليم بالترديد والقرائن كما للاطفال والتغيير لو وقع لاشتهر»

أقول شرع في القسم الخامس وهو الواضع فيقول ذهب عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي الى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية هكذا نقله عنه في المحصول. ومقتضى كلام الآمدي في النقل عن القائلين بهذا المذهب أن المناسبة وان شرطناها لكن لا بد من الوضع. واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح. والجواب أنه يختص بارادة الواضع أو بخطوره بالبال. ويدل على فساده أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي ولكان كل

يندفع عنهما بما قالوا من ان شرط دلالة المركب العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه ودفع الدور عن المركب بما ذكر يقتضي سبق العلم بوضع مفرداته لمعانيها المفردة وحينئذ لايكون هناك فرق بين وضع المفردات لمعانيها ووضع المركبات لمعانيها

انسان يهتدى الى كل لغة ولكان الوضع للضدين محالا وليس بمحال بدليل القرء للحيض والطهر والجون للسواد والبياض . اذا تقرر ابطال مذهب عباد وأنه لا بد من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب : أحدها الوقف لانه يحتمل أن يكون الجميع توقيفية وأن تكون اصطلاحية وأن يكون البعض هكذا والبعض هكذا فان جميع ذلك ممكن والادلة متعارضة فوجب التوقف وهذا مذهب القاضى والامام وأتباعه ومنهم المصنف ونقله فى المنتخب عن الجمهور وفى الحاصل عن المحققين وفى المحصول والتحصيل عن جمهور المحققين * والمذهب الثانى أنها توقيفية ، ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا عليها بتشديد القاف أي علمنا اياها . وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الاشعرى واختاره ابن الحاجب والامام فى المحصول فى الكلام على القياس فى اللغات كما ستعرفه . قال الآمدى ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ماقاله القاضى وان كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ماقاله الاشعري لظهور أدلته[1] واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول. فاما المنقول فثلاثة : الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضعها ولا الملائكة فتكون توقيفية أما آدم فلأنه تعلم من الله وأما الملائكة فلأنهم تعلموا من آدم والمراد بالاسماء انما هي الالفاظ الموضوعة بازاء المعانى وذلك يشمل الأفعال والحروف والاسماء المصطلح عليها لان الاسم سمى بذلك لانه سمة أى علامة على مسماه والافعال والحروف كذلك . وأما تخصيص الاسم ببعض الاقسام فانه عرف النحويين واللغويين . سلمنا أن الاسم بحسب اللغة يختص بهذا القسم لكن التكلم بالاسماء وحدها متعذر. سلمنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الاسماء توقيفية فيثبت الباقى اذ لا قائل بالفرق . الثاني ان الله سبحانه وتعالى ذم أقواما على تسميتهم لبعض الاشياء من غير توقيف فقال ان هى الا أسماء سميتموها فثبت التوقيف فى البعض المذموم عليه ويلزم من ذلك ثبوته فى الباقى والا يلزم فساد التعليل بكونه ماأنزله. الثالث قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وجه الدلالة

(١) قال الاسنوي « ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ماقاله القاضي ـ أى الوقف ـ

ان الله سبحانه وتعالى قد أمتن علينا باختلاف الالسنة وجعله آية وليس المراد باللسان هو الجارحة اتفاقا لان الاختلاف فيها قليل ثم انه غيرظاهر بخلاف الوجه ونحوه فتعين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما في قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه وحينئذ فنقول لولا أنها توقيفية لما أمتن علينا بها . وأما المعقول فأمران : أحدهما أنها لو كانت اصطلاحية لا حتاج الواضع فى تعليمها لغيره الى اصطلاح آخر بينهما ثم ان ذلك الطريق أيضا لا يفيد لذاته فلا بد له من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل . واعلم أن هذا التقرير هو الصواب وهو كما أتي به المصنف ومن الشارحين من يقرره بتقرير ذكره في المحصول على وجه آخر فنقلوه الى ههنا فاجتنبه. نعم هذا الدليل لايثبت به مذهب الاشعرى وانما يبطل به مذهب أبي هاشم وأتباعه خاصة فاعرف ذلك . الثاني من المعقول أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير فيها اذ لاحجر في الاصطلاح وجواز التغيير يؤدي الى عدم الامان والوثوق بالاحكام التى فى شريعتنا فان لفظ الزكاة والاجارة وغيرهما يجوز أن تكون مستعملة في عهد النبى صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه المعانى المعهودة الآن وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف فى التغيير . وقوله « وأجيب » شرع فى الجواب عن أدلة الشيخ الخمسة فأجاب عن الاول وهو قوله تعالى وعلم آدم الاسماء بوجهين : أحدهما لا نسلم أن المراد بالاسماء فى الآية هى اللغات بل يجوز أن يكون المراد بالاسماء سمات الاشياء وخصائصها كتعلم أن الخيل تصلح للكر والفر والجمال للحمل والثيران للزراعة وأما تعليم الخواص فواضح وأما تعليم السمات أى العلامات فتقريره من وجهين : أحدهما أن هذه الاشياء علامات دالة على تلك الحيوانات فأنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلا كونه من البقر فاذا علمه هذه الاشياء فقد علمه سمة على الذوات أى علامة عليها . الثانى ان الله تعالى علم آدم علامات ما يصلح للكر والفر وعلامات ما يصلح للحمل وغير ذلك حتى اذا شاهد صفة ما يصلح للحمل في ذات استعملها في الحمل . اذا تقرر هذا فنقول يصح اطلاق الاسم على

وان كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ماقاله الاشعرى ـ وهو انها توقيفية ـ

ما ذكرناه لان الاسم مشتق من السمة او من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون اسما لانه ان اشتق من السمة فواضح وان اشتق من السمو فالعلو أيضا موجود لان الدليل أعلى من المدلول وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير فى عرضهم للمسميات لتغليب من يعقل أى عرض المسميات على الملائكة وامتحنهم عن اسمائها أي ألفاظها كما قال الاشعرى أو صفاتها كما أوله المصنف وغيره . وعلى كل حال فليس فى المضمر دلالة علي شيء مما نحن فيه . الثانى سلمنا أن الاسماء هي اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الاسماء التى علمها الله تعالى آدم قد وضعتها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم فلم قلتم انه ليس كذلك . وفي المحصول جواب ثالث وهو أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم الهام الاحتياج اليها والاقدار على الوضع . وفي الاحكام جواب رابع وهو أن ما تعلمه آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطلحت أولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو فيها . والجواب عن الثانى وهو الذم في قوله تعالى ماانزل الله بهامن سلطان أنالانسلم أن الذم على التسمية بل على اطلاقهم لفظ الاله على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة اذ اللات والعزى ومناة أعلام على أصنام فقرينه اختصاصها بالذم دون سائر الاسماء دليل عليه ولان هذه اعلام منقولة وليست بمرتجلة فلا ذم في التسمية بها على القول بالتوقيف كالحادث وشبهه لعدم ارتجالها. والجواب عن الثالث وهو قوله تعالى واختلاف السنتكم أنه اذا انتفى أن يكون المراد الجارحة كما تقدم وأن المراد انما هو اللغات مجازا فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله على الاقدار اما على وضعها أو على النطق بها فكل منهما آية وحينئذ فالتوقيف يعارضه الاقدار. فان قيل حمله على الوضع أولى لانه أقل اضمارا. قلنا لا اضمار هنا أصلا فهمه بل حاصله أن الامتنان دل بلازمه على أن البارى تعالى له تأثير فى اللغات اما بالوضع أو بالاقدار. والجواب عن الرابع انالا نسلم أنها لوكانت اصطلاحية لاحتيج فى تعليمها الى اصطلاح آخر بل يحصل التعليم بترديد

لظهور أدلته » . هذا هو الذى اختاره صاحب جمع الجوامع فقال مع شرحه

اللفظ وهو تكراره مرة بعد مرة مع القرائن كالاشارة الى المسمى ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الاطفال . والجواب عن الخامس انا لانسلم ارتفاع الامان عن الشرع لان التغيير لووقع لاشتهر ووصل الينا لكونه أمرا مهما فعدم اشتهاره دليل على عدم وقوعه

قال « وقال أبو هاشم : الكل مصطلح والا فالتوقيف اما بالوحى فتتقدم البعثة وهى متأخرة لقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » أو بخلق علم ضرورى فى عاقل فيعرفه تعالى ضرورة فلا يكون مكلفا أو فى غيره وهو بعيد . وأجيب بانه ألهم العاقل بأن واضعا وضعها وان سلم لم يكن مكلفا بالمعرفة فقط . وقال الاستاذ ما وقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيفى والباقى مصطلح » . أقول هذا هو المذهب الثالث الذى ذهب اليه أبو هاشم وهو أن اللغات كلها اصطلاحية اذ لو وضعها البارى تعالى ووقفنا عليها بتشديد القاف أى أعلمنا بها فالتوقيف اما أن يكون بالوحى وهو باطل لانه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة متأخرة لقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » أو يكون بخلق علم ضرورى فى عاقل بان الله تعالى وضعها لهذه المعاني وهو باطل لانه يلزم منه أن يعرف الله تعالى بالضرورة لابحصول العلم لان حصول العلم الضرورى بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضرورى بالله تعالى لان العلم بصفة الشيء اذا كان ضروريا يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لا يكون مكلفا بالمعرفة لحصولها واذا لم يكن مكلفا بها لم يكن مكلفاً مطلقا لانه لا قائل بالفرق أو يكون بخلق علم ضرورى فى انسان غير عاقل وهو بعيد جدا فانه يبعد أن يصير غير العاقل عالما بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة فاذا انتفت طرق التوقيف انتفى التوقيف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصواب على خلاف ماقرره الامام وأتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف

للمحلى : والمختار الوقف عن القطع بواحد منها لان أدلتها لاتفيد القطع وان التوقيف الذى هو أولها مظنون لظهور دليله اه

بالوقوف عليه لجعله المصنف دليلا واحدا مقسما لجمع بين الاختصار فى اللفظ والانحصار للاقسام . وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لم لايجوز ان يقال ان الله تعالى ألهم العاقل أى خلق العلم فيه بان واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعانى لا أن الله تعالى هو الذى وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف . الثانى سلمنا هذا لكن يلزم أن لايكون مكلفا بالمعرفة فقط لكونه قد عرف وهذا لااستحالة فيه . أما كونه غير مكلف مطلقا فانه غير لازم لمن أتى بعبادة دون عبادة * واعلم أن الاحسن فى الجواب ما أجاب به ابن الحاجب [1] وهو أن يقال ان الله تعالى علمها آدم . ولا يرد عليه شىء مما قاله الخصم ثم علمها آدم لبنيه ثم بعثه الله تعالى اليهم بلغتهم . وأحسن من هذا أيضا

---

(١) قال الاسنوى « واعلم ان الاحسن فى الجواب ما أجاب به ابن الحاجب الى آخره » جمع العضد فى الجواب بين جواب ابن الحاجب الذي مقتضاه ان الله علم آدم قبل نبوته ثم علمها آدم بنيه كذلك ثم بعثه الله تعالى وبين الثانى وهو أن الوحى الى نبى وهو الذى أوحى اليه لكن لا للتبليغ فقال العضد ما حاصله لا نسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال . نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يكون الا كذلك أما توقيف نفس الرسول فيكفى فيه الوحى والاعلام من الله تعالى وهو صادق بان يكون تعليم الرسول نبوة أو قبل النبوة اﻫ فأشار بقوله تعليم الرسول نبوة الى الجواب الثانى وبقوله أو قبل النبوة الى الجواب الاول واختار المحلى فى شرحه على جمع الجوامع الجواب الثانى فقال لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة ان تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بين النبوة والرسالة اﻫ وانما اختار هذا الجواب لقوله فى القول المردود عليه علمها الله عباده بالوحى الى بعض انبيائه فاعتبر كون النبوة سابقة على التعليم ووجه الرد ان غاية ما تقتضيه آية « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » فقدم اللغة على ارسال الرسل وهو موجود اذا علمها الله لنبى غير رسول ثم أرسله. والذى اختاره المحلى من الجواب اختاره صاحب جمع الجوامع هنا فى تكملته للابهاج لكن ما صنعه العضد أعم وأشمل لانه يرد على من جعل النبوة سابقة على اللغة ومن لم يجعلها سابقة بل جعلها قبل النبوة أيضا

أن يقال الوحي قد يكون الى نبي وهو الذى أوحى اليه لكن لا للتبليغ وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره . ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا ينعكس والآية انما تنفي تعلمها بالوحي الى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي الى نبي . وقوله « وقال الاستاذ » هذا هو المذهب الرابع اختيار الاستاذ أبي اسحق الاسفرايني الشافعي ، وهو ان القدر الذى وقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيفي فانه لوكان اصطلاحيا لاحتيج فى تعليمه الى اصطلاح آخر وتسلسل كما قلناه وأما الباقي فيكون اصطلاحيا ، هكذا قاله الامام لما تكلم على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه أن الباقي يحتمل أن يكون اصطلاحيا وأن يكون توقيفيا ، وهو الذى نقله عنه ابن برهان والآمدى وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه مركبا من الوقف والتوقيف . وفى المسئلة قول خامس ان ابتداء اللغات اصطلاحي والباقي محتمل كذا فى المحصول والتحصيل لكن فى المنتخب والحاصل الجزم بأن الباقي توقيفي

قال « وطريق معرفتها النقل المتواتر أو الآحاد أو استنباط العقل من النقل كما اذا نقل أن الجمع المعرف يدخله الاستثناء وانه اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه وأما العقل الصرف فلا يجدى » أقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق الى معرفة اللغات ويعرف بثلاثة أمور[1] : أحدها بالنقل المتواتر كالسماء

---

(١) قال الاسنوى « ويعرف بثلاثة امور الى آخره » اعترض على كون النقل المجرد عن العقل طريقا لمعرفة اللغة بان صدق المخبر لا بد منه وهو عقلى فالطريق على هذا هو المركب وهو قسمان : قسم صرح فيه النقل بان هذا هو موضوع لذلك وقسم ثبت فيه بالنقل اذا انضمت اليه مقدمة اخرى عقلية افادتنا العلم فى الوضع اه والجواب اننا لا نريد بكون الطريق النقل انه لا مدخل للعقل أصلا كما فهم المعترض بل نريد ان النقل بعد صحته وكونه صالحا للدلالة كاف فى معرفة اللغة فصدق المخبر لا بد منه فى كون الدليل دليلا لا فى دلالة الدليل بعد وجود شروط كون الدليل دليلا واعترض أيضاً بان أكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف سريانى أم عربى مشتق وم اشتق أو

والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك . الثانى الآحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ العربية . قال فى المحصول وأكثر ألفاظ القرآن من الاول . وذكر الآمدى نحوه . والثالث ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب استنباط العقل من النقل كما اذا نقل الينا أن الجمع المعرف يدخله الاستثناء ونقل الينا أن الاستثناء اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المقدمتين ان الجمع المعرف

موضوع ابتداء ولم وضع للذات أو لبعض المعانى للمفهوم الكلى أو الشخصى فما ظنك بغيره وأيضاً الرواة معدودون كالاصمعي وغيره ولم يبلغوا حد التواتر وأيضاً هم أخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز والجواب ان العدد المعين فى المتواتر غير شرط فى التواتر بل المدار على ما هو الحق على كون الرواة بلغوا عدداً يقطع العقل بعدم تواطئهم على الكذب وهذا ثابت فى اللغات المشهورة بالتواتر التى لا تقبل التشكيك كالسماء والارض والحر والبرد ولفظ الله علما على الذات الاقدس وما عدا ذلك فهو آحاد رووه بالعنعنة عن الادباء الباحثين عن اللغات المدونين لها فكان هذا الاعتراض قدحا فى المتواتر وهى سفسطة لا تستحق الجواب وفيما ثبت بالآحاد يثبت الظن وهو كاف لان العمل بغالب الظن واجب بالاجماع القطعى على ما قدمناه فى مبحث تعريف الفقه والاحتمالات العقلية المرجوحة انما تنافى القطع دون الظن وهو كاف لما ذكر ولذلك قال الاسنوى كالسماء والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك والثانى الآحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ العربية اه . ومن المقرر ان أخبار الآحاد تفيد غلبة الظن والعمل بذلك واجب اجماعا واعترضوا ايضاً على التمثيل للثالث بان هاتين المقدمتين وهما ان المعرف باللام يدخله الاستثناء وانه أخرج بعض ما يتناوله اللفظ نقليتان واذا تركب الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح أن يقال انه مركب من عقلى ونقلى وأجاب ابن السبكى فى تكملة الابهاج بان هذا عجب فانه لولا العقل لما صح الاستنتاج من المقدمتين النقليتين وتركيبهما على الوجه المنتج وبيان صحة الانتاج من فعل العقل والجزء الصورى للقياس عقلى اه ومعنى ذلك أن المقدمتين المنقولتين بذاتهما لا ينتجان لان الثانية

للعموم وأما العقل الصرف بكسر الصاد أى الخالص فلا يجدى أى فلا ينفع فى معرفة اللغات لان العقل انما يستقل بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى اليه واللغات من هذا القبيل لانها متوقفة على الوضع

قال « الفصل الثانى ـ فى تقسيم الالفاظ

دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهنى التزام »

أقول لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع فى تقسيمه وذلك من وجوه . وقدم تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها لان التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة . وانما قلنا ان تقسيم الدلالة تقسيم للالفاظ لان كلامه فى الدلالة اللفظية ويلزم من تقسيم الدلالة اللفظية الى الثلاث تقسيم اللفظ الدال بالضرورة فاندفع سؤال من قال كلام المصنف فى تقسيم الالفاظ فكيف انتقل الى تقسيم الدلالة . ثم

ليست كلية فلا بد للانتاج من تبديل الثانية بقضية كلية فيقال ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام حتى يتم تركيب المقدمتين النقليتين على وجه منتج فكان التركيب على هذا الوجه وبيان صحة الانتاج من فعل العقل والجزء الصورى للقياس عقلى كما ذكرنا ولذلك قال الفنرى لو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليه لكان أظهر فى المطلوب لكن لما كان كلام المصنف فى التمثيل لاستنباط العقل من النقل وهو ينبىء عن الكلفة وبذل الوسع فلا يناسبه ما هو بديهى الانتاج فيأتى بالكلية صريحا فلذلك لم يورد الكبرى وأورد دليلها لانه مما اشتهر نقله عن أئمة اللغة لاالكبرى الكلية التى ذكرها الفنرى ويؤيد ذلك أن الفنرى نفسه جعل القضية النقلية دليلا على القضية الكلية المأخوذة من انضمام العقل قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى اشارة لما قلناه وباستنباط العقل من النقل نحو الجمع المعرف بال عام فان العقل يستنبط ذلك مما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه أى اخراج بعضه بالا أو احدى اخواتها بان ينضم اليه وكل ما صح الاستثناء مما لا حصر فيه فهو عام كما سيأتى للزوم تناوله للمستثنى . اه

ان الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس الى غيره ومعناها كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر. وهي اما لفظية أو غير لفظية فغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين وغروب الشمس على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك احترز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ * ثم ان اللفظية تنقسم الى ثلاثة أقسام : اما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود اللافظ وحياته . واما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر واما وضعية وهي المقصودة ههنا [1] فكان ينبغي أن يقول دلالة اللفظ الوضعية. على أن الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية وأما التضمن والالتزام فعقليتان [2] وتعريف هذه الدلالة التي يريدها المصنف هو كون اللفظ اذا أطلق

---

(١) قال الاسنوى « وأما وضعية وهي المقصودة ههنا فكان ينبغي الى آخره » أقول ان قول المصنف في أول الفصل الاول وكان اللفظ أفيد الى آخر ما قاله انما هو في اللفظ باعتبار دلالته الوضعية فكان هذا قرينة واضحة على أن مراده دلالة اللفظ الوضعية

(٢) قال الاسنوى « على ان الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية الى آخره » غرض الاسنوى ان المصنف لو قيد الدلالة بالوضعية لا يشمل كلامه على رأى الامام دلالتي التضمن والالتزام اللتين انقسمت اليهما والى المطابقة تلك الدلالة ، على ان ما قالوه من الاستدلال لما ذهب اليه الامام من ان التضمن والالتزام عقليتان من ان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه ولازمه ان كان داخلا فيه فهو التضمن او خارجا فهو الالتزام وهذا واضح لا اشكال فيه يدل على ان الخلاف لفظي فاننا اذا نظرنا الى ان الدلالات الثلاث انما هي بتوسط وضع اللفظ للمسمى كانت كلها وضعية واذا نظرنا الى ان فهم اللازم الداخل او الخارج انما هو بواسطة الانتقال من المسمى الى اللازم بقسميه وهو امر عقلي كانت المطابقة وضعية والاخريان عقليتان فلا خلاف في المعنى ولذلك جعلوا فرق من فرق بين التضمن فجعلها لفظية وبين الالتزام فجعلها

فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع وان شئت قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى أوجزأه أو لازمه. وقسمها المصنف الى ثلاثة أقسام: أحدها المطابقة وهى دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، وسمى بذلك لان اللفظ طابق معناه * الثانى دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الانسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط، وسمى بذلك لتضمنه اياه * الثالث دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة، وانما يتصور ذلك فى اللازم الذهنى [1] وهو الذى ينتقل الذهن

عقلية ضعيفا وقالوا في وجه الفرق ان الحكم على التضمن بانها لفظية دون الالتزام ان كان مستندا الى ان الجزء مفهوم من اللفظ ومتلقى بواسطته فدلالة الالتزام كذلك وان كان لاجل ان اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو باطل او بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم وان كان لاجل دخول الجزء في المسمى وخروج اللازم عنه فهو تحكم محض اه. فان هذا الكلام صريح فى ان فهم كل من الجزء واللازم متلقى من اللفظ وبواسطته اتفاقا وان من جعل الدلالة عليهما عقلية اراد أن تلك الدلالة انما كانت بطريق الانتقال من المسمى الاصلى الى جزئه او لازمه وهو عقلى لا وضعى وهو لا ينكر انهما وضعيتان بمعنى انهما انما يفهمان بواسطة اللفظ ووضعه للمسمى الذى هو الكل او الملزوم

(١) قال الاسنوى «وهوانما يتصور فى اللازم الذهنى الى آخره» واقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت والدلالة على الخارج مما وضع له اللفظ التزام وقيل لامطلقا بل ان كان الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه انواع المجازات فانها واقعة قطعا ولا لزوم ذهنى هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وبعد ان اجابوا عن هذا الايراد بان المعنى المجازى لازم ذهني للمسمى ايضا غاية الامر ان للقرينة دخلا فى تلك الدلالة ومن البين ان اعتبار شيء فى شيء لاجل الاتصاف بصفة لايلزم منه دخول ذلك الشيء فى حقيقته فاعتبار القرينة فى كونه ملزوما للمعنى المجازى لايلزم منه دخولها فى جوهره وحقيقته، قال صاحب

اليه عند سماع اللفظ سواء كان لازما فى الخارج أيضا كالسرير والارتفاع أم لا

فواتح الرحموت كذا قالوا فنسبه لغيره متبرئا منه وقال ثم اعلم انمن اعتبر اللزوم الذهنى فى الالتزام لامخلص له عن هذا الاشكال الا اما باخراج المجاز عن الالتزام وادخاله فى المطابقة بارادة الوضع الأعم من النوعى والشخصى واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها انه مهما سمع اللفظ ام لا لكن الاول اولى فان فيه كما قال المصنف ان المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالتها خطأ واما بالارادة من اللزوم الذهنى كون الخارج له علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه اليه وان امكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم بعد ان قال ان أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على تمام الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم فى ضمن انفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو فى المطابقة فقط عندهم والاخيران دلالتان تابعتان لها والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلى كما نص عليه السيد الشريف قدس سره واما ان تدرج فى المطابقة كما قيل واما عند اهل العربية فالقصد معتبر فى الدلالات كلها فالالتزام ماقصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ماقصد من جزء معناه فالدلالات المجازية داخلة فى التضمن والالتزام قال واذا تقرر هذا فنقول ان فى كلام المصنف اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الاليق فالتضمن عندهم دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل فيه مجازاً فحينئذ لايصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين كما لايخفى بل لايصح اجتماع الدلالة المطابقية معها كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم فى الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحداً للكل بصورة وحدانية فهى من حيث الوحدة مطابقية ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وحينئذ لا بد من اللزوم بين الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة ، وحينئذ لاوجه لايراد أنواع

كالعمى والبصر وكدلالة زيد على عمرو اذا كانا مجتمعين غالبا ولا يأتى ذلك فى اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الامكان [1] فانه اذا لم ينتقل الذهن اليه

المجازات نقضاً على الشارط فالمصنف أخذ فى التضمن اصطلاح أهل المنطق وفى الالتزام اصطلاح أهل العربية اه ومن هذا تعلم ان المصنف هنا باشتراطه التلازم الذهنى فى الدلالتين يكون آخذاً فيهما باصطلاح أهل المنطق وهو خلاف الاليق بطريقة الاصوليين الذين يجعلون كل الدلالات مقصودة من اللفظ بان يستعمل اللفظ فى كل من تمام المسمى حقيقة وفى جزئه ولازمه مجازاً فتكون الدلالات مطابقية على الحقيقة واللفظ فيها دال على تمام ما وضع له ، غاية الامر ان فى المطابقى الاصلى روعى الوضع الشخصى وفيما عداه الوضع النوعى . ومما لا شك فيه ان الاصوليين انما يبحثون عن الدلالات التى تقع فى أدلة الفقه ويستنبط المجتهد منها الاحكام فيجب أن تكون أنواع المجازات مرادة قطعاً وان المراد الدلالات فى اصطلاح أهل العربية

قال الاسنوى « وانما يتصور ذلك فى اللازم الذهنى الخ » قد علمت ان هذا اصطلاح المناطقة فانهم هم الذين اشترطوا فى اللازم الخارجى أن يكون لازماً ذهنياً للموضوع له وبذلك خرجت أنواع المجاز فانها لالزوم ذهنياً فيها والدلالة فيها دلالة التزامية مشروطة بالقرينة وهى فى الحقيقة دلالة مطابقية عند أهل العربية كعلماء البيان . واذا أردنا باللازم الذهنى مطلق اللازم سواء تصور بعد اللزوم بلا مهلة أو بعد التأمل واعمال الفكر كما صرح بذلك البنانى على جمع الجوامع وأقره عليه غيره وجعلنا اللازم بهذا المعنى شاملا لما تصور بواسطة القرينة لان الحق ان القرينة معتبرة فى حق السامع لا فى حق الواضع والمعتبر فى حق الواضع هو العلاقة بين الموضوع له وبين لازمه دون القرينة التى هى شرط فى الفهم كان اللازم الذهنى بهذا المعنى شاملا للخارجى أيضاً وتقييد الدلالة بأن تكون مقصودة أولا تقييد ويراد ما هو أعم كان ذلك موافقاً لغرض الاصوليين

(١) قال الاسنوى « ولا يأتى ذلك فى اللازم الخارجى فقط كالسرير مع الامكان » وذلك لانه مهما وجد السرير فى الخارج فهو ممكن ضرورة وقد يتصور

لم تحصل الدلالة البتة . ومن هذا يعلم أن قوله وعلى لازمه الذهني التزام غير مستقيم لان هذا يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي وهو باطل [1] . قال في المحصول وهـذا اللزوم شرط لاموجب [2] يعني أن اللزوم بمجرده ليس هو السـبب في حصول دلالة الالتزام بل السـبب هو اطلاق اللفظ واللزوم شرط . وهذا التقسيم يعرف منه حدكل واحد منها وفيه نظر من

السرير ويذهل عن امكانه واذا عرفت هذا علمت أن قوله على لازمه الذهني غير مستقيم الى آخر ما قاله الاسنوى وقد علمت مافيه

(١) قال الاسنوى « لان هذا يوهم وجود الدلالة مع اللزوم الخارجي وهو باطل » ومثله في تكملة الابهاج لابن السبكي ، وقد علمت أن مع اللزوم الخارجي دلالة مشروطة بالقرينة والقرينة انما شرطت لفهم السامع مادل عليه اللفظ من جزء أو لازم ومبنى الدلالة على العلاقة بين المعنى الموضوع له وبين جزئه أولازمه الخارجي

(٢) قال الاسنوى « وهذا اللزوم شرط لاموجب الخ » وجه ذلك ان السبب هو ما يلزم من وجوده الوجود لذاته ومن عدمه العدم لذاته والشرط مايلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذلك والملازمة الذهنية يلزم من عدمها العدم لان اللفظ اذا أفاد معنى في مستلزم لآخر لاينتقل الذهن للآخر الا بسبب منفصل فتكون افادته مضافة لذلك المنفصل لااللفظ فلا يكون فهمه دلالة اللفظ بل أثراً للمنفصل فلا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الاطلاق فان الملازمة في نفس الامر والفهم معدوم من اللفظ اذ اللفظ معدوم فهي حينئذ شرط والاطلاق هو السبب . فان قلت هذا التقرير بعينه يتقرر في اللفظ فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود الدلالة اذا فقدت الملازمة فيمكن أن يقال الاطلاق شرط والملازمة سبب فلم لاعكستم أو سويتم . قلت الاطلاق قد يستقل بالدلالة في المطابقة والتضمن فثبتت له السببية والملازمة لم تستقل في صورة فيترجح الاطلاق على الملازمة الذهنية الموجودة في الصورتين

وجوه : منهـا أن اللفظ جنس بعيد [١] لاطلاقه على المستعمل والمهمل وهو مجتنب فى الحدود فكان ينبغى أن يقول دلالة القول . ومنها ان التمام لايكون الا فيما له أجزاء[٢] وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لاجزء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكلفظ الله سـبحانه وتعالى . ومنها أنه ينبغى أن يقول من حيث هو تمامه[٣] وفي التضمن من حيث هو جزؤه وفى الالتزام من حيث هو

(١) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجوه منها ان اللفظ جنس بعيد الخ » قد علمت ان اللفظ المأخوذ جنساً هو ما تقدم في كلام المصنف وهو لايشمل المهمل على ان القول مطلق على الرأى ايضا

(٢) قال الاسنوى « ومنها ان التمـام لا يكون الا فيما له أجزاء الخ » أقول قال البدخشى وقيل لفظ التمام فى المطابقة زائد اذ الجزء ليس بمسمى اللفظ ويمكن التوجيه بان الجزء لكونه مدلول اللفظ فى الجملة قد يتوهم انه مسماه فذكر التمام لذلك مع انه تأكيد حسن لوقوعه فى مقابلة جزء المسمى اهـ ومن هذا تعلم ان الـكلام فى اللفظ الذى تجتمع فيه الدلالات الثلاث وهو لا يكون الا مركباً ليمكن ان يدل على تمـام المسمى وجزئه ولازمه الذهنى معاً فى استعمال واحد كما هو اصطلاح المناطقة الذى جرى عليـه المصنف حيث اشترط فى اللازم أن يكون ذهنياً وليس الكلام فى اللفظ الموضوع لمعنى لاجزء له لعدم اجتماع الاقسام الثلاثة فيه

(٣) قال الاسنوى « ومنها أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تمامه الخ » أقول قد قال الاسنوى سابقاً ان الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس الى غيره الخ فهى معنى اضافى والمقرر ان كل تعريف لمعنى اضافى لابد فيه من ملاحظة قيد الحيثية كما قدمناه عن شروح المختصر فى تعريف الواجب المطلق والمقيد ولذلك المصنف حذفها اتباعا للمتقدمين واكتفاء بقرينة التمام والجزئية واللازمية التى هى معان اضافية يلاحظ فى كل منها قيد الحيثية وان لم يصرح به ومن هذا تعـلم أيضاً أن قيد التمام مقصود فى التعريف ليقابل الجزء واللازم فلا وجه للاعتراض بخروج اللفظ الموضوع لمـا لاجزء له لانه خارج من موضوع البحث

لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كوضع الممكن للعام والخاص على ماستعرفه فى الاشتراك وكذلك وضع مصر للاقليم الخاص وللبلدة المعروفة وعن المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس فى الكوكب مع لازمه وهو الضوء فان دلالة مصر مثلا على البلد المعروف انما تكون بالمطابقة من حيث انها تمام المسمى لامن حيث أنها جزؤه فان دلالتها من هذه الحيثية دلالة التضمن . وكذلك القول فى دلالة التضمن والالتزام . على أن الامام أتى بهذا القيد في التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك في الباقي . وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حذفها صاحب الحاصل ثم المصنف من الجميع اكتفاء بقرينة التمام والجزئية واللازمية واتباعا المتقدمين فانه لم يذكره أحد قبل الامام كماقاله القرافى . ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية فى الثلاث يرد عليه سؤال قوى أورده بعضهم[1] وتقريره موقوف على مقدمة وهي الفرق بين الكلى والكلية والكل والجزئي والجزئية والجزء فأما الكلى فهو الذى يشترك فى مفهومه كثيرون كالانسان والجزئى مقابله كزيد وسيأتى ذلك وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لايبقى فرد

(١) قال الاسنوي « ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية فى الثلاث يرد عليه سؤال قوي الخ » هذا السؤال وجوابه دائران فى كتب المنطق بكثرة وحاصل الجواب أن القضية الكلية بمنزلة قضايا متعددة بعدد افراد الكلى فدلالتها على أحكام الآحاد دلالة مطابقية لانها تفيد الحكم على كل واحد واحد استقلالا بدون اجتماعه مع غيره ومع اجتماعه مع غيره من الافراد فان الحكم على العام المفرد على ما هو الحق حكم على كل فرد من أفراد العام انفراداً واجتماعاً وكذا الحكم على الجمع العام أيضاً قال السعد فى حاشية العضد التحقيق أن الحكم فى الجمع أيضاً على كل فرد من الافراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال واطباق أئمة التفسير والاصول والنحو ، ومحصله أننا نختار أن دلالة القضية الكلية من قبيل دلالة الكلي على افراده وكما أن دلالة لفظ انسان على النوع دلالة مطابقية ودلالته على كل جزء من جزئيات النوع دلالة مطابقية أيضاً باعتبار أن الجزئى تمام النوع ويحمل عليه حمل هو هو فيقال زيد انسان كذلك يقال في صيغة

من الافراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالبا وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان واما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية ويقابله الجزء وهو ماتركب منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة . اذا علمت ذلك فنقول صيغة العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منه كدلالة المشركين على زيد المشرك مثلا خارجة عن الثلاث أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء انما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررنا والا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد فى النفي أو النهى فانه لايلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النهى عن المجموع النهى عن جزئه . ✻ فائدة ✻ جميع ماتقدم فى دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم أنها فهم السامع والفرق بينها وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ اما في موضوعه وهي الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للإستعانة او السببية لان الانسان يدلنا على ما فى نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة للدلالة كالقلم للكتابة والفرق بينهما من وجوه أحدها المحل فان محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من المخارج . وثانيها من جهة الموصوف فان دلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للمتكلم . وثالثها من جهة السببية فان الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب عنها . ورابعها من جهة الوجود فانه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس . وخامسها من جهة الانواع فلدلالة اللفظ ثلاثة أنواع المطابقة والتضمن والالتزام والدلالة باللفظ نوعان الحقيقة والمجاز

العموم مسماها كلي ودلالتها على المسمى دلالة مطابقية ودلالتها على كل فرد من أفراده كذلك لان المسمى تمام الفرد والفرد تمام المسمى فلا تغاير بينهما فى الماهية ولا فى الوجود

قال « واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فمركب والا فمفرد [1] والمفرد اما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف أو يستقل وهو فعل ان دل بهيئة على أحد

(١) قال المصنف « واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فمركب والا فمفرد » هذا تعريف جمهور أهل العربية وقال فريق آخر ان توحد اللفظ ولو عرفا فهو مفرد والا فمركب فنحو بعلبك علماً مركب على الاول مفرد على الثانى ونحو اضرب بالعكس مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين بازائهما وهو الهمزة والمادة فجزؤه يدل على جزء معناه فهو مركب على الثانى وهذا رأى ابن سينا المخالف فيه جمهور أهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلى وأما المسند اليه فمنوى ولا يلزم اجماعهم هذا حجة عليه فانه تحكم من غير دليل بل الفحص يحكم بما قاله ابن سينا فانه لاشك انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التى فيه تكفى للدلالة عليه فالعدول عنه واعتبار المنوى لايرخصه بصيرة أحد كما فى ضربت هذا وأما المضارع الغائب فلا يدل على جملة لانه تبقى حاجته فى احتمال الصدق والكذب الى أن يذكر بعده منسوب اليه ولذا قد يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما باوكد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم جملة فينبغى ان يكون المعنى الفعلى مدلولا للفظ والآخر للآخر فينبغى أن تدل الهمزة والتاء فرداً على ذات المتكلم والحاضر والباقى يدل على المعنى الفعلى قلت لايلزم ذلك لجواز ان يكون شرط الدلالة وضعا اجتماع الكلمتين فلا يدلان عند الانفراد على شيء كما لايدل تاء ضربت على الانفراد على المخاطب واورد على مذهب الجمهور نحو ضارب فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقى من الذات والنسبة وبمادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه فيلزم أن يكون مركباً لامفرداً قلنا لايرد لانهم صرحوا بان المراد الاجزاء التى هى الفاظ مرتبة فى السمع تدل على جزء معناه وههنا ليس كذلك على ان صاحب البديع منع ما قاله المعترض وقال ان الدال هو المجموع على المجموع لكن رده صاحب المسلم بانه يلزم حينئذ ان لاتكون هيئة ضرب دالة على المضى والزمان والمادة على الحدث لانه لافرق بين ضارب وضرب قال

الازمنة الثلاثة والا فاسم كلي ان اشترك معناه متواطىء ان استوى ومشكك ان تفاوت وجنس ان دل على ذات غير معينة كالفرس ومشتق ان دل على ذى صفة معينة كالفارس وجزئي ان لم يشترك علم ان استقل ومضمر ان لم يستقل » أقول اللفظ ينقسم الى مركب ومفرد وذلك لانه ان دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب اسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم أو تركيب مزج كخمسة عشر أو تركيب اضافة كغلام زيد وأورد القاضى أفضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علما على انسان فينبغي أن يزاد حين هو جزؤه كما ذكره الامام فى المحصول[1] وقوله ان دل جزؤه أي كل واحد من أجزائه واستغنى المصنف عن ذكره باضافة اسم الجنس لانها للعموم أو نقول اذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر لان ضم الجزء المهمل الى المستعمل غير مفيد. قال الاصفهانى فى شرح المحصول ولا فرق بين المركب والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ماقلناه وأما المؤلف فهو مادل جزؤه لا على جزء المعنى كعبد الله . وقوله « والا فمفرد » أي وان لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بأن لا يكون له جزء أصلا كباء الجر أو له جزء

صاحب فواتح الرحموت ولعل صاحب البديع يلتزم ذلك في ضرب أيضاً وأى حجة قامت على بطلانه . اه . ملخصاً من المسلم وشرحه

(١) قال الاسنوى « واورد القاضى افضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علما على انسان فينبغى ان يزاد حين هو جزؤه » أقول قال الفنري لاحاجة الى هذه الزيادة لان عبد الله علما غير عبدالله نعتا فماهو جزء لعبد الله علما ليس جزءاً لعبد الله نعتاً و بالعكس اه وقد قدمنا لك ان بعض المركبات الاضافية اذا جعل علماً يكون المعنى العلمي من ماصدقات المعنى الاضافي وذلك كعبد الله علما وحيوان ناطق على انسان فان كلا منهما من ماصدقات المعنى الاضافي وهذا هو الذى اوقع المعترض في الاعتراض ولكن ذلك لايمنع من ان عبد الله علما غير عبد الله لقباً فلا ورود لهذا ولا حاجة للزيادة ومراد الفنري مما قاله ان اضافة الجزء الى اللفظ تغنى عن هذا القيد كما قاله البدخشى

ولـكن لا يدل على جزء معنـاه كزيد ألا ترى أن الدال منه وان كانت تدل على حرف الهجاء لـكنه ليس جزأ من معناها أي من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبـد الله وتأبط شرا ونحوه اعلاما . ولك أن تقول هذا التعريف يقتضي أن قام زيد مفرد [١] لان جزأه وهو القاف من قام والزاى من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغي تقييد الجزء بالقريب . وقوله « والمفرد الى آخره » بدأ بالـكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ثم ان المفرد ينقسم من وجوه فقدم ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه الى الاسم والفعل والحرف . وحاصله أن المفرد ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف أى لا يفهم معناه الذى وضع له الا باعتبار لفظ آخر دال على معـنى هو متعلق معنى الحرف [٢] ألا ترى أن

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول هذا التعريف الخ » قلت اجاب عنه فى تكملة الابهاج بان الحق ان المراد بجزئه ما صار به اللفظ مركبا كزيد وحده وقام وحده . ثم قال فان قلت الزاى مثلا جزء الجزء وجزء الجزء جزء . قلت صحيح ولكن المفهوم من اطلاق الجزء جزء الاصل الذى هو ليس جزء الجزء والامر فى مثل هذا قريب اه ومثله فى البدخشي نقلا عن الجار بردى . وبهذا تعلم انه لا حاجة الى تقييد الجزء بالقريب للاستغناء عنه

(٢) قال الاسنوي « ان كان لايستقل بمعناه فهو الحرف اى لايفهم معناه الذى وضع له الا باعتبار لفظ آخر الخ » وقال البدخشى ومعنى عدم استقلاله ان فى دلالته على معناه الافرادى لابد من ذكر متعلقه لا انه لابد من ذكر متعلقه عند ذكره كما اختاره الفنرى وغيره والا لا نتقض بمثل ذو وقيد المعنى بالافرادي اى مدلول اللفظ بانفراده لان المعنى التركيبي الحاصل منه عند التركيب يضاف اليه ايضا وان كان الاول هو المراد عند اطلاق لفظ معنى اللفظ وتشترك الثلاثة فى ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر مايتعلق به من اجزاء الـكلام ويختص الحرف بان معناه الافرادي ايضا كذلك اه . فمراد الاسنوى بقوله اى لايفهم معناه الذى وضع له ذلك المعنى الافرادى لان المعنى التركيبي يتوقف فيه معنى كل جزء على الآخر بلا فرق بين اسم وفعل وحرف فالذى

الدراهم من قولك قبضت من الدراهم دالة على معنى هو متعلق مدلول من لان من للتبعيض تعلق به وان استقل نظر ان دل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الازمنة الثلاثة [١] اما الماضي كقام أو الحال كيقوم أو المستقبل كقم فهو الفعل والا أى وان لم يدل بهيئته على أحد الازمنة فهو الاسم وذلك بأن لا يدل على زمان أصلا كزيد أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصبوح والغبوق وأمس والحال والمستقبل والآن [٢] . وقوله «كلى» اعلم أن الاسم قد

يمتاز به الحرف عن غيره من الاسم والفعل هو انه لا يستقل بمعناه الافرادي فلا يفهم ذلك المعنى منه الا بذكر متعلقه وان المتعلق غير مذكور فى الكلام

(١) قال الاسنوى « وان استقل نظر ان دل بهيئته الخ » المراد بهيئته وحالته التصريفية صيغته التصريفية ووزنه الصرفي الخاص ومعنى الدلالة بالهيئة ان كل هيئة كذا اذا وقع فى مادة متصرفة موضوعة فهى لمعنى كذا فمعنى الفعل معنى واحد اجمالى يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل هو معنى بسيط محض معد لان يحصل صورا اخرى وبعد التحليل يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فمستقل وان اعتبر انه ظرف للنسبة فغير مستقل ، ولذلك قال انه محكوم به نظرا الى المعنى التضمنى فالمقصود انه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل فى المحاورات يفهم منه معنى اجمالى مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالى مستقل بالمفهومية قطعا واجزاؤه من حدث وزمان ونسبة مندمجة فيه فدلالة التضمن والمطابقة متحدتان حينئذ واما فى حال التحليل فغير متحدتين ، وتفصيله ان مجموع مادة الفعل وهيئته موضوع لمجموع الحدث ونسبته الى شىء آخر لم يذكر بعد فى زمان معين

(٢) قال الاسنوى «كالصبوح الخ» عدد الامثلة للاشارة الى انه لا فرق ان يدل بذاته على الزمان بدون خصوصية احد الازمنة كالصبوح والغبوق أو دل بذاته على خصوص الماضى كما مر أو على خصوص الحال كالحال والآن أو خصوص المستقبل كالمستقبل ومثله غد

يكون كلياً وقد يكون جزئياً وتسميته بذلك مجاز [1] فان الكلية والجزئية

(١) قال الاسنوي « وتسميته بذلك مجاز الخ » قال السيد لان انقسام اللفظ الى الجزئي والكلي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية اذا حصل في العقل لانهما من العوارض الذهنية وقبل الحصول لا يتصف بشيء منهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه بان لوحظ في قالب الاسم صالح للاتصاف بهما بخلاف معنى الحرف والفعل فان معناهما من حيث انه معناهما بان لوحظ في قالب الفعل والحرف ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشيء أصلا لانه لا يتحصل ذهنا ولا خارجا الا بمتعلق نعم يمكن الحكم عليه ان اعتبر في نفسه بان قيل معنى الحرف غير مستقل مثلا لكن ليس الكلام في ذلك واما الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم بل يجري في الحرف والفعل فجعل الاسم منقسما ليعم القسمة الاولى والثانية والسر في جريان القسمة الثالثة في الالفاظ كلها ان الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات للالفاظ بالقياس الى معانيها وجميع الالفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها في ذلك فانها متساوية في كونها الفاظا موضوعة للمعاني لان صيغها مستقلة في احضار انفسها لاتحتاج الى اعتبار ضميمة فيصح الحكم عليها وبها بخلاف الكلية والجزئية فانها من صفات المعاني كما مر اه لكن انت خبير بانه يلزم على جعل المقسم الاسم عدم وجود الفعل والحرف في التقسيم الى حقيقة ومجاز لانهما يكونان خارجين عن المقسم بخلاف ما اذا جعل مطلق المفرد وما أورده من عدم جريان الكلية والجزئية في الفعل والحرف انما يلزم اذا جعل المقسم اللفظ المطلق أو المفرد المطلق بخلاف ما اذا جعل مطلق المفرد لان العموم والاطلاق معتبران في الشيء المطلق وغير معتبرين في مطلق الشيء فليكن المراد باللفظ هنا في كلام المصنف هو ذلك المعنى وبه يتم جريان جميع الاقسام في المقسم ويدخل المركب ايضاً كالجسم النامي مثلا وقد جرى على ما قلناه الدواني والسيد الزاهد في حواشي التهذيب وللاشارة الى هذا كله جعل الاسنوي المنقسم الى الكلية والجزئية فقط هو الاسم وان كان المنقسم الاول

من صفات المسمى فالكلي هو الذى لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة كالحيوان والانسان والكاتب أو لم تقع مع امكانها كالشمس أو استحالتها كالاله وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم [١] لان الكلى الذى لم يقع فيه شركة يخرج منه فالاولى أن يقول ان قبل معناه الشركة وقال الغزالي الكلى هو ما يقبل الالف واللام وينتقض بقولنا ابن آدم وشبهه ثم ان الكلى ان استوى معناه فى أفراده فهو المتواطىء [٢] كالانسان فان كل فرد من

في كلام المصنف الى جميع الاقسام هو اللفظ خلافا لما جرى عليه صاحب الشمسية حيث جعل المقسم العام هو الاسم دون اللفظ ودون المعنى فتفطن

(١) قال الاسنوي « وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم الخ » أقول مراد المصنف ان اشترك معناه بين الافراد الخارجية أو الذهنية بامكان صدقه عليها كما في البدخشي وعلى هذا لا يوجد كلى لم تقع فيه الشركة لان الشركة اما ان تقع فى الذهن وفى الخارج كالحيوان والانسان والكاتب او لم تقع فى الخارج لكنها وقعت فى الذهن سواء أمكن الوقوع ولم يقع اواستحال الوقوع كالاله ولولا وقوع الشركة فى الافراد الذهنية لم يكن هناك حاجة لاثبات الوحدانية بالبرهان العقلى والسمعى غيران التمثيل لما لم تقع فيه الشركة مع امكانها بالشمس انما هو باعتبار ماكان عليه علماء الهيئة من اليونان وتبعهم فيه علماء الهيئة الاسلاميون لاشتهارها بينهم واما الآن فقد تبين ان هناك شموسا كثيرة جدا مثل شمسنا هذه واكبر منها وعلى هذا فالشمس كلى اشترك معناه في كثير من شموس موجودة فى الخارج وفى آية الفرقان من القرآن اشارة الى ذلك كما بيناه فى كتابنا تنبيه العقول الانسانية الى ما فى آيات القرآن من العلوم الكونية والعمرانية فراجعه لتقف على حقيقة الحال

(٢) قال الاسنوى « ان استوى معناه فى افراده الخ » اى استوى من حيث صدقه عليها وصدقه عليها متعدد لا اختلاف فيه فيمكن فيه الاستواء بخلاف المعنى والافراد فانه لا يمكن فيهما الاستواء اما نفس المعنى فواحد لا استواء فيه واما الافراد فلا استواء فيها لاختلافها وسبب استواء صدقه عليها استواء

الافراد لا يزيد على الآخر في الحيوانية والناطقية وسمي متواطئاً لانه متوافق[1] يقال تواطأ فلان وفلان أي اتفقا وان اختلف[2] فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فانه واجب في البارى ممكن في غيره أو بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الاجسام مع استغنائها عن المحل وعلى الاعراض مع افتقارها اليه أو بالزيادة والنقصان كالنور فانه فى الشمس أكثر منه فى السراج . والمفهوم من قول المصنف ان تفاوت اختصاصه بهذا الاخير وليس كذلك وسمي مشككا لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطىء لكون الحقيقة واحدة أو مشترك لما بينهما من الاختلاف . ﴿ فائدة ﴾ قال ابن التلمسانى لاحقيقة للمشكك لان ما حصل به الاختلاف ان دخل فى التسمية كان اللفظ مشتركا[3] وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطىء . وأجاب

حصصه فيها ثم ان التواطؤ يتحقق فى المشتقات والمبادى كالانسان بالنسبة الى افراده والانسانية بالنسبة الى افرادها الحصصية بخلاف التشكيك فانه يتحقق فى المشتقات فقط لان المبادى لا أفراد لها سوى الحصص والكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع والنوع ذاتى ولا تشكيك في الذاتيات والالكان الناقص خارجا عن الماهية فلا تشكيك في المبادى . والحاصل ان التشكيك انما هو فى اتصاف الافراد بالعوارض هذا هو المختار من نزاع طويل

(١) قال الاسنوى « لانه متوافق » اى توافق افراد معناه فيه اى معناه الكلى وانما اضفنا التوافق فيه للافراد دون الصدق لان افراد الصدق متوافقة مطلقا مع التساوى او لا

(٢) قال الاسنوى «وان اختلف معناه فى افراده الخ » وحينئذ يوجب اختلاف صدق المشتق منه عليها بان يكون اولى بالصدق على بعضها من بعض لكى ينتزع منه امثال الا ضعف فان معنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم منه امثال الاضعف ويحلله اليها واما نفس السواد الأشد أو البياض الأشد فلا تشكيك فيه ولازيادة عن الماهية لان الماهية هى الامر المطلق عن قيد الشدة والضعف والوحدة والكثرة

(٣) قال الاسنوى « ان دخل فى التسمية كان اللفظ مشتركا الخ » عبارة السعد

القرافى بأن كلا من المتواطيء والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بأمور من جنس المسمي فهو المصطلح على تسميته بالمشكك [1]

الامر الزائد الذى به التفاوت ان كان مأخوذا فى مفهوم المشكك فلا اشتراك فيه للافراد لانه يوجد فى الاشد دون الاضعف وان لم يكن مأخوذا فيه فلا تفاوت بين الافراد فى ذلك المعنى مثلا ان كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التى فى الثلج فلا اشتراك للعام به وان كان مجرد اللون المفرق فالكل فيه سواء والجواب انه مأخوذ فى ماهية الفرد الذى يصدق عليه المشكك كبياض الثلج لا فى نفس مفهوم المشكك اه وهو حسن بخلاف ماهنا فاننا اذا بنينا على دخوله فلا اشتراك الا ان يراد انه مشترك لفظى . وأما جواب القرافى فحاصله ان الموضوع له اللفظ هو القدر المشترك والخصوصيات خارجة عنه معتبر دخولها فى ماهيات الافراد فيحصل بها التفاوت والتشكيك باعتبار ذلك هو بمعنى كلام السعد المتقدم

(١) قال الاسنوى « ولكن الاختلاف ان كان بامور من جنس المسمى الى آخره » جمله من جنس المسمى لا من المسمى يقتضى صريحا انه خارج عنه وهو كذلك لانه مقيد والمسمى الماهية المطلقة وقوله وان كان بامور خارجة عن مسماه الخ يقتضى دخول ماقبله وهو كذلك لكن باعتبار التجريد عن القيد بخلاف نحو الذكورة فليس كذلك والحاصل ان الامور اذا كانت من جنس المسمى تدخل فيه عند تجردها من قيد الاضافة الى الثلج مثلا لانها حينئذ تدخل فى الماهية المطلقة وأما باعتبارها مقيدة بالاضافة فهى خارجة عن المسمى بخلاف نحو الذكورة والانوثة فانها خارجة عن المسمى بالكلية وعن الماهية المطلقة ومن هذا تعلم ان المشكك بمعنى تفاوت نفس المسمى وهو الماهية المطلقة فى افرادها لا حقيقة له وانما اصطلحوا على ان ما كان التفاوت فيه بامور من جنس المسمى يسمى مشككا لان العقل ينتزع بمعونة الوهم من الاشد امثال الاضعف ويحلله اليها وأما نفس الماهية المطلقة التى هى المسمى فلا تشكيك فيها ولا زيادة كما سبق بخلاف ما اذا كانت الزيادة بامور خارجة وليست من جنس المسمى فانهم اصطلحوا

وان كان بأمور خارجة عن مسماه كالذكورة والانوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطيء . وقوله « وجنس » يريد أن الكلى ان دل على ذات غير معينة كالفرس والانسان والعلم والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس أى اسم الجنس كما قال فى المحصول ومختصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس [1] كاسامة للاسد وثعالة للثعلب فانه يدل على ذات غير معينة تقول رأيت ثعالة أى ثعلباً مع انه ليس باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل فى اللفظ معاملة الاعلام كالابتداء به ووقوع الحال منه في الفصيح ومنع صرفه ان انضمت اليه علة أخرى فهو وارد على هذا بخصوصه وعلى أصل التقسيم لكونه أهمله منه والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور فاذا استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه هى جزئية [2] بالنسبة الى مطلق

على تسميته متواطئا لان العقل لايمكنه ان ينتزع من الذكورة امثالها فى الانثى ولا من الانوثة امثالها في الذكر

(١) قال الاسنوى « وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس » اعتراض وجيه وكذا وروده على أصل التقسيم ولذلك قال في جمع الجوامع استيفاء للاقسام والعلم ما وضع لمعين لايتناول غيره فان كان التعين خارجيا فعلم الشخص والا فعلم الجنس وان وضع للماهية من حيث هي فاسم جنس اه فعلم الجنس كما قال شارحه المحلي هو ماوضع لمعين فى الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كاسامة علم للسبع أو لماهيته الحاضرة فى الذهن واسم الجنس ما وضع للماهية من حيث هى أى من غير تعين فى الخارج أو فى الذهن والدليل على اعتبار التعين فى علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه

(٢) قال الاسنوى « فتلك الصورة الكائنة في ذهنه الى آخره » هو بمعنى قول الجلال هو ماوضع لمعين أي ملاحظ الوجود فيه فان معناه مالوحظ تعينه والتعين هو التشخص وهو الوجود في الذهن على النحو الخاص كما نص عليه عبد الحكيم علي المطول فعلم الجنس ما وضع لمعنى لوحظ تعينه أى وجوده على النحو الخاص فى ذهن السامع وهذا القدر لا يوجد فى اسم الجنس فافترقا

صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص فى هذا الزمان ومثلها يقع فى زمان آخر وفى ذهن شخص آخر والجميع يشترك في مطلق صورة الاسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس . اذا تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هى هى وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هى متشخصة في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجى. وقوله «ومشتق» أى وان دل على ذى صفة معينة أي صاحب صفة معينة فهو المشتق كالأسود والفارس قال ابن السكيت وهو من كان على حافر سواء كان فرسا أو حمارا. وقال عمارة لا أقول لصاحب الحمار فارس ولكن حمار حكاه الجوهرى. قال وأما الراكب فهو من كان على بعير خاصة. ولقائل أن يقول اذا كان الفارس يطلق عليهما فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة المعينة . قال فى المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد [1] وأما

افتراقا واضحا فقوله ومثلها يقع فى زمان آخر وفى ذهن شخص آخر أى سامع آخر وهكذا فهو موضوع للماهية من حيث خصوصها اى وجودها على النحو الخاص فى ذهن السامع كما سبق

(١) قال الاسنوى « قال فى المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل الى آخره » أقول هـذه المسئلة خلافية فقال فريق ان الاسود ونحوه من المشتقات تدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما أو غيره واستدل على ذلك ان قولنا الاسود جسم كلام مفيد ولو كان الاسود يدل على خصوصية الذات من كونها جسما لكان الجسم ذاتيا للاسود والذاتى بين الثبوت لما هو ذاتى له والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه واعترض هذا بأن الذاتى انما يكون ثبوته بينا لو لوحظ الكل مفصلا وهو ممنوع ههنا فالاسود المعقول مجملا ليس ثبوت ذاتياته له بينا قال صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية ولا يبعد ان يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا فى الاسود لكان حمله عليه فى مرتبة التفصيل غير مفيد هـذا لكن لا يخلو عن نوع شبهة

خصوص تلك الذات من كونها جسما أوغيرجسم فلا لانه يصح أن تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود أنه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم ذو السواد جسم وهوفاسد ولو كانمفهومه انه غيرجسم لكان نقضا نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام . ﴿ فائدة ﴾ الكلي على ثلاثة أقسام : طبيعي ومنطقي وعقلي . فالانسان مثلا فيه حصة من الحيوانية فاذا أطلقنا عليه أنه كلي فههنا ثلاث اعتبارات : أحدها أن يراد به الحصة التي شارك بها الانسان غيره فهذا هو الكلي الطبيعي وهو موجود

فان للخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل مجملا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا اه وقال جلال الدين الدواني ان المشتق لا يدل على الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فمعنى الجسم اسود الجسم له سواد لا أنه جسم له السواد حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا ومرة في المحمول ولا معناه ايضا ذات له السواد فانه لايفهم منه ذلك اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا انه عينه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدقا عرضيا لكونه متعلقا بهعلاقة مخصوصة بها ينسب وجوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام حقيقته فان السواد اسود بنفسه والفرق بينهما بالا طلاق والتقييد وهو الذى قال فيه هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم اسود عرضيا واذا اخذ بشرط لاشيء كان عرضا وعين السواد واذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقرير يحصل هذا المقيد لانه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتفوه به امثال هذا المحقق . هذا تقرير كلامه على وجه يوافق مرامه لكنه خالف في ذلك السواد الاعظم من العلماء فكان قوله دعوى نظرية في مقابلة ماقاله السواد الاعظم فلا تسمع من غير دليل واما انه معنى بسيط فسلم لكن لم لايجوز ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد وهذا الاحتمال لا بد لنفيه من دليل وما قال انه لايفهم منه ذات له السواد ان اراد هذا المفصل فسلم ولا يلزم منه المطلوب وان اراد اجماله فممنوع انه غير منفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه

فى الخارج فانه جزء الانسان الموجود وجزء الموجود موجود[1]. والثانى أن يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلى المنطقي وهذا لا وجود له لعدم تناهيه. والثالث أن يراد به الامران معا الحصة التي يشارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة وهذا أيضا لا وجود له لاشتماله على ما لا يتناهى[2]. وذهب أفلاطون الى وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات أخر فى الكلي كانقسامه الى الجنس والنوع

هو اجمال لا غير. كذا يؤخذ من شرح المسلم مع زيادة للايضاح. وقد رجح مذهب الدواني صاحب المسلم فقال هو الاشبه واستدل له بما رده شراحه فارجع اليه ان شئت ولذلك اعرض المحققون عن مذهب الدواني

(١) قال الاسنوي « فهذا هو الكلى الطبيعى وهو موجود فى الخارج فانه جزء الانسان الى آخره » الحق ان الكلى الطبيعى هي الماهية لا بشرط شيء كما تقدم عن السعد وليس وجودها في الخارج لانها جزء انسان قال السعد والحق وجودها في الخارج لكن لا من حيث كونها جزءا من الجزئيات المحققة على ما هو رأى الاكثر الا آخر ما قدمناه فان أراد الاسنوى بقول جزء الانسان الموجود فى الخارج الانسان بمعنى الماهية النوعية لا بشرط شيء فالكلى الطبيعي عينه لا جزؤه وان اراد الجزئى الخاجى فالكلى الطبيعى ايضا عينه لا جزؤه لان المشخصات ليست داخلة في حقيقة الكلى الطبيعي فالكلى الطبيعى موجود فى الخارج من حيث انه يوجد شيء يصدق عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم

(٢) قال الاسنوى « والثالث أن يراد به الامران معا ـ الى أن قال ـ وهذا أيضا لا وجود له الى آخره » أقول متى كان الثالث يراد به الامران معا الماهية بشرط لا شيء والماهية بشرط شيء كان معنى ذلك انه للقدر المشترك وهو الماهية لا بشرط شيء وهذا بعينه هو الكلى الطبيعى على ما هو التحقيق. وكلام الاسنوى مبنى على ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج من حيث كونه جزأ من الجزئيات وهو خلاف التحقيق والتحقيق انه ليس معنا الا الكلى المنطقى وهو الماهية بشرط لا شيء وهو ذهنى محض والكلى الطبيعى وهو الماهية

وأهمله المصنف هنا لذكره اياه فى المصباح . وقوله «وجزئى ان لم يشترك» أى لم يشترك فى معناه كثيرون وهو قسيم لقوله أولا كلي ان اشترك معناه . ثم ان الجزئى ان استقل بالدلالة أى كان لايفتقر الى شىء يفسره فهو العلم كزيد وان لم يستقل فهو المضمر كأنا وأنت لان المضمرات لابدلها من شىء يفسرها . وفى كلامه نظر من وجوه : أحدها أن عدم الاستقلال موجود فى أسماء الاشارة والاسماء الموصولة وغيرها مع أنها ليست بمضمرات [1] . الثانى أن هذا التقسيم كله فى

لا بشرط شىء وأما الماهية بشرط شىء فهى الفرد وهى أحد فردى الماهية لا بشرط شىء كما ان الماهية بشرط لا شىء هى الفرد الآخر للماهية لا بشرط شىء وأما الكلي الذى هو بمعنى الحصة التى شارك بها الانسان مثلا غيره فليس المراد من ذلك ان الكلي موجود فى الخارج من حيث انه جزء للانسان مثلا بل معني ذلك ان القدر المشترك الذى هو الماهية لا بشرط شىء وهو الكلى الطبيعى أيضا يوجد شىء تصدق هى عليه ويكون عينه بحسب الخارج ومعنى الاشتراك فى الحصص وهو ما يسمى بالعموم فى اسم الجنس هو ما قاله السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع أن يعرض للشىء فى الذهن نسبة واحدة متشابهة الى امور متعددة يحملها العقل على واحدة واحدة منها وليس المراد الشركة الحقيقية لان المرتسم فى نفس شخصية يمتنع أن يكون هو بعينه مشتركا بين امور عدة ومثله فى عبد الحكيم فى بعض تآليفه

(١) قال الاسنوى « وفى كلامه نظر من وجوه أحدها ان عدم الاستقلال الى آخره » وأقول قال البدخشى قال المدقق فى إيضاح المفصل : المضمر ما وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة فان ضمير المتكلم والمخاطب والغائب انما يتعين مدلولها بقرينة التكلم والخطاب وتقدم الذكر فمعنى عدم استقلاله غير ما هو فى الحرف لان احتياج تشخص المدلول باحدى القرائن لا يستلزم أن يشترط فى افادة المعنى الافرادى ذكر متعلقه قال الفنرى وينتقض بالمعرف بلام العهد لانه وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة . أقول الاسم الداخل عليه اللام لا يدل الا على مسماه بلا قرينة والعهد به مستفاد من اللام ولو سلم فرجع لام العهد الى الاشارة انتهى

الاسم وقد تقدم ان الاسم هو الذى يستقل بمعناه فكيف يقسم الى مالايستقل. الثالث أن عدم الاستقلال قد جعله أولاحداً للحرف فان اراد بالاستقلال الاول غير ما اراد بالاستقلال الثاني فليبين . ﴿ فائدة ﴾ ذهب الاكثرون الى أن المضمر جزئى كما ذهب اليه المصنف [1] واحتجوا بان الكلي نكرة والمضمر

وبهذا تعلم الجواب عن الوجه الاول لان كلا من أسماء الاشارة والاسماء الموصولة وغيرها انما وضعت لمدلولاتها بقرينة الاشارة أو الصلة أو نحو ذلك لا بقرينة التكلم والخطاب وتقدم الذكر وكذلك تعلم الفرق بين عدم الاستقلال فى تلك الأسماء وبين عدم الاستقلال فى الحرف وبهذا تعلم أن الاستقلال الذى جعله حداً للحرف غير الاستقلال الثانى الذى أخذه فى تقسيم الاسم . وأما الجواب عن الثانى فالاسم مستقل باستقلال يقابل عدم الاستقلال الحرفى فلا ينافى انه قد يكون منه ما هو غير مستقل بمعنى آخر كما سمعت غير ان ايراد عدم الاستقلال فى تعريفى الحرف والمضمر مع كونه مشتركا بين مختلفين من غير قرينة ظاهرة مما لا يناسب التعريفات فان كان مراد الاسنوى مؤاخذة المصنف فى التعريف فله وجه وان كان مراده طلب الفرق بين استقلال المضمر وغيره من الاسماء التى ليست مستقلة وبين الاستقلال الحرفى فقد علمته وعلى كل حال فالمصنف لايزال عليه مؤاخذة فى التعريف المأخوذ من التقسيم . ولذلك قال تاج الدين السبكى فى تكملة الابهاج تتميما لتعريف المضمر واما أن لا يستقل فى ذلك بل يحتاج الى قرينة تكلم أو خطاب أو غيبة . ثم اعترض على المصنف بما اعترض به الاسنوى لبيان ان تعريف المضمر بحسب ظاهر المصنف غير مانع . وأما تقسيم الاسم الى مستقل وغير مستقل وجعله عدم الاستقلال رسما فى الحرف الى آخره فقدعلمت الفرق بين الامرين فلو أن المصنف استوفى تعريف المضمر على الوجه الذى أشار اليه تاج الدين السبكى لم يرد عليه شىء والله أعلم

(١) قال الاسنوى « فائدة ذهب الاكثرون الى أن المضمر جزئى كما ذهب اليه المصنف الى آخره » أقول اعلم أن ماسوى العلم لما كان تعينه مستفاداً من خارج هو القرينة كما سبق كان فيه نوع عموم فلا يخلو اما أن يقال انها موضوعة لمفهومات

أعرف المعارف فلا يكون كليا وبأنه لو كان كليا لما دل على الشخص المعين لان الدال على الاعم غير دال على الاخص. ونقل القرافى فى شرح المحصول وشرح

كلية بشرط استعمالها فى الجزئيات المعينة عند السامع واليه ذهب المتقدمون والسعد. واما أن يقال انها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلي آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص. واليه ذهب المتأخرون كالقاضى عضد الدين والسيد الشريف والجلال المحلى على جمع الجوامع. وان الوضع فى المعارف أعم من الافرادى كما فى سوى المعرف باللام والنداء والتركيبى والمنزل منزلة الافرادى كما في المعرف باللام فان لام التعريف وضع لمفهوم كلى هو تعيين مدخوله بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرأيين واسم الجنس موضوع لمعناه اعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف الرأيين والمجموع موضوع بالوضع التركيبى أو المنزل منزلة الافرادى المعين عند السامع هو مفهوم مدخوله أو حصة منه بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات فالمعرف بلام الجنس مثلا من حيث انه معرف بلام الجنس موضوع للمفهوم الكلى وهو مفهوم مدخوله المعين عند السامع بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات أعنى هذا المفهوم وذاك المفهوم وكذا العهد غاية الامر ان الجزئيات هنا أمور كلية وهى جزئيات اضافية بالنظر الى اندراجها تحت ذلك المفهوم فمفهوم مدخولها عند السامع أى معنى هذا التركيب أمر كلى تحته مفاهيم كلية أيضا لمفهوم الانسان والفرس والحمار الى غير ذلك. فالمفهوم الكلى اما موضوع له أو آلة لوضع تلك المفاهيم. والحاصل ان كل تركيب عرف بلام الجنس وضع مع استحضار ذلك الكل بآلة كلية هى مطلق تركيب عرف بلام الجنس لمفهوم المدخول المعين بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات اعني المفاهيم المندرجة تحته ففرق بين آلة الاستحضار والموضوع له وكما ان لفظ ذا فى زيد هذا قيل انها وضعت لمفهوم المشار اليه فى ذاته قبل حمله على زيد ثم انحصر فيه بعد حمله فكذلك لفظ الرجل فى قول جاء الرجل وضع للمفهوم فى ذاته من حيث انه مفرد من افراد المعرف بلام الجنس فانه من حيث تلك الحيثيه ليس خاصا برجل

التنقيح عن الاقلين أنه كلي وقال انه الصحيح . وقال الاصفهاني فى شرح المحصول انه الاشبه وهذا القول هو الصواب لان أنا وأنت وهو صادق على مالا يتناهى فكيف يكون جزئيا . وأيضا فان مدلولاتها لاتتعين الا بقرينة

ولا بامرأة . هذا هو تحقيق ما قاله عبد الحكيم فى حاشية المطول ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى والعلم ما أى لفظ وضع لمعين خرج النكرة لا يتناول أى اللفظ غيره أى غير المعين خرج ما عدا العلم من أقسام المعرفة فان كلا منها وضع لمعين وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فانت مثلا وضع لما يستعمل فيه من أى جزئى ويتناول جزئيا آخر بدله وهلم وكذا الباقى انتهى أي باقى أقسام المعارف المغايرة للعلم فاشار الى انها كلها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلى آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص كما هو مذهب المتأخرين وهو الذى جرى عليه البيضاوى هنا وذلك لان المعتبر فى المعارف كلها هو التعين عند السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعانى كلها بالنسبة للواضع متساوية سواء النكرة والمعرفة ضرورة ان الوضع لشىء يقتضى تعينه والمستعمل يورد الكلام ملاحظا فيه حال المخاطب وبنى على ذلك علماء المعانى النكات المقتضية لا يراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف . وبالجملة كون المعتبر التعين عند السامع صرح به عبد الحكيم والسعد وصاحب الفوائد الغياثية الاترى الى قولهم حقيقة التعريف الاشارة الى ما يعرفه المخاطب أشار الجلال بقوله وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه الى أن كون أنا وأنت ونحوها من الضمائر بل ومن سائر المعارف صادق على ما لا يتناهى لا يمنع من كون الضمائر وأسماء الاشارة وأسماء الموصولات وسائر المعارف جزئيات غاية الامر ان بعضها جزئيات حقيقية وبعضها جزئيات اضافية كما قدمناه فلاوجه لقول الاسنوى فكيف يكون جزئيا لانا نقول له كان جزئيا لانه وضع لمعين والمعتبر بحسب السامع وفى الضمائر وأسماء الاشارة لا يكون المعين بحسب السامع الا جزئيا

بخلاف الأعلام [١] . وعلى هـذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وأنت لمفهوم المخاطب وهو لمفهوم الغائب [٢]. وأما استدلالهم بالوجهين فمنهما جواب واحد وهو أن افادة اللفظ للشخص المعين له سببان [٣] : أحـدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالاعلام . والثانى أن يوضع لقدر مشترك ولـكن ينحصر فى شخص

---

(١) قال الاسنوى « وأيضاً فان مدلولاتها لا تتعين الا بقرينة بخلاف الاعلام » أقول قد اتفقوا جميعاً على أن تعين ما عدا العلم مستفاد من خارج ولذلك كان فيه نوع عموم وبناء على هـذا وكونها معارف تدل على جزئى معين عند السامع اتفاقاً كان لهم طريقان طريق المتقدمين وهي أنها موضوعة لمفهومات كلية بشرط استعمالها فى الجزئيات المعينة عند السامع وطريق المتأخرين وهي أنها موضوعة لتلك الجزئيات لـكن بملاحظة أمر كلى آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص كما قدمنا فالفريقان متفقان على أنها انمـا تستعمل في الجزئيات ومتى كان كذلك فالأقرب أن تكون موضوعة لما تستعمل فيه بملاحظة أمر كلى آلة للوضع كما هو طريقة المتأخرين وعلى كل حال فلا وجه لقول الاسنوى وهذا القول هو الصواب بعـد أن علمت أنهما طريقان متفقان فى المآل على شىء واحد هو الاستعمال فى الجزئى غاية الأمر أن طريقة المتقدمين تجعـل الاستعمال فى الجزئى شرطاً فى الوضع وطريقة المتأخرين تجعـل الجزئى الذى يستعمل فيه هو نفس الموضوع له

(٢) قال الاسنوى « وعلى هذا فانا موضوع المفهوم المتكلم الى آخره » قد علمت ان أنا وان كانت موضوعة لمفهوم المتكلم لـكن بشرط استعماله فى جزئى معين عند السامع وكذا يقال فى أنت وهو

(٣) قال الاسنوى « واما استدلالهم بالوجهين فمنهما جواب واحد وهو أن افادة اللفظ للشخص المعين الى آخره » حاصل هذا الجواب أنها موضوعة لمفهومات كلية بشرط استعمالها فى الجزئيات كما يرشد الى ذلك قول أبي حيان أنها كليات وضعا جزئيات استعمالا وهو مذهب المتقدمين ولـكن قد علمت أن المعتبر فى المعارف هو التعين عند السامع ولا شك أنها انما كانت معارف باعتبار دلالتها

معين فيفهم الشخص لحصر المسمى فيه لالوضع اللفظ له بخصوصه كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس وان كان كليا وكذلك القول أيضا فيما عدا العلم من المعارف كاسم الاشارة والموصول والمعرف بأل . ولهذا قال شيخنا أبو حيان الذى نختاره أنها كليات وضعا جزئيات استعمالا

قال « تقسيم آخر * اللفظ والمعنى اما أن يتحدا وهو المنفرد أو يتكثرا وهى المتباينة تفاصلت معانيها كالسواد والبياض أو تواصلت كالسيف والصارم والناطق والفصيح أو تكثر اللفظ واتحد المعنى وهى المترادفة أو بالعكس فان

على ذلك المتعين والمعين عند السامع هو الجزئى ولذلك ورد عليهم أنها لو كانت كليات وضعا جزئيات استعمالا لكانت مستعملة فى غير ما وضعت له فتكون مجازات لا حقيقة لها لانها لم تستعمل فيما وضعت له وهو المفهومات الكلية بل قد استعملت من أول الامر فى الجزئيات التى لم توضع لها مع أنهم صرحوا بأن المجازات التى لا حقيقة لها نادرة الوجود ولو كان الامر كما قالوا لما احتاجوا الى أمثلة نادرة بلا حقيقة والواقع ليس كذلك بل الاتفاق على أنها حينما استعملت فى الجزئيات تكون حقيقة ولذلك قال عبد الحكيم جوابا عن هذا الاعتراض ان المراد بقولهم انها موضوعة لمفهوم كلي مستعملة في جزئي من جزئياته انها موضوعة له من حيث تحققه فى جزئي من جزئياته لا لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله فى الجزئى حقيقة وفى المفهوم من حيث هو مجازاً فلا خلاف بين الرأيين اه ومن ذلك يتبين لك أنه لا وجه لتصويب رأى وتخطئة رأى آخر لعدم الخلاف فى الحقيقة وانا لو أخذنا بظاهر كلام المتقدمين ولم نؤوله بما اختاره أبو حيان من أنها كليات وضعا جزئيات استعمالا بمعنى أنها موضوعة للمفهوم الكلى من حيث تحققه فى جزئى من جزئياته وهو ما استعمل فيه لكان قول المتأخرين الذى اختاره المصنف هو الصواب وما اختاره القرافى والاصفهانى هو الخطأ لما يلزم عليه من المحظور السابق من مخالفته لما اتفقوا عليه من أنه حقيقة فى الجزئى الذى يتعين عند السامع ولا يكون كذلك الا اذا كان موضوعا له بالوضع العام فتفطن لتعرف الرجال بالحق

وضع لـكل فمشترك والا فان نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي بالنسبة الى الاول منقولا عنه والى الثاني منقولا اليه والا فحقيقة ومجاز والثلاثة الاول المتحدة المعنى نصوص وأما الباقية فالمتساوى الدلالة مجمل والراجح ظاهر والمرجوح مؤول والمشترك بين النص والظاهر المحـكم وبين المجمل والمؤول المتشابه » أقول هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته وتعدده ووحدة المعنى وتعدده فيكون تقسيما له باعتبار ما يعرض له ولهذا أخره عن التقسيم الاول المعقود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه. وحاصله أن اللفظ والمعنى على أقسام أربعة لانهما اما أن يتحدا أو يتكثرا أو يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى أوعكسه * الاول أن يتحد اللفظ والمعنى كلفظ الله فانه واحد ومدلوله واحد ويسمى هذا بالمنفرد لانفراد لفظه بمعناه . وقال الامام وهذا هوالتقسيم الى جزئي وكلي [1] * الثاني

(١) قال الاسنوى « وهذا هو التقسيم الى جزئي وكلي » وقال البدخشي فان اتحدا فاللفظ اما كلي أو جزئي الى آخر ما مر ولذا لم يتعرض لتقسيمه هنا انتهى. وقال تاج الدين السبكي وسمي هذا بالمفرد لانفراد لفظه بمعناه وهو ينقسم الى كلي وجزئي على ما مر في التقسيم السابق ولما كان يمكن أن يندرج التقسيم الى كلي وجزئي وما يتبعه مما تقدم في هذا التقسيم بدون حاجة الى افراده بتقسيم خاص صنع صاحب جمع الجوامع ذلك وجمع التقسيمين في تقسيم واحد مع الايجاز ووضوح المراد فقال اللفظ والمعنى ان اتحدا فان منع تصور معناه الشركة فجزئي والا فكلي متواطىء ان استوى مشكك ان تفاوت وان تعددا فمتباين وان اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف وعكسه ان كان حقيقـة فيهما فمشترك والا فحقيقة ومجاز انتهى . فاشار الى أنه متى تعدد اللفظ والمعنى كان أحد اللفظين مثـلا مع الآخر متباينا لتباين معناهما وهذا صادق بأن تتفاصل المعاني أو تتواصل واشار بقوله وعكسه وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ الواحد معنيان او أكثر ان كان اللفظ حقيقة فيهما الى آخره الى أنه متى كان حقيقة في كل واحد من المعنيين أو المعاني فهو المشترك وان لم يكن حقيقة في كل واحد من المعنيين أو المعاني فحقيقة ومجاز واستغنى عن قول البيضاوى فان نقل

أن يتكثر اللفظ ويتكثر المعنى كالسواد والبياض وتسمى بالالفاظ المتباينة لان كل واحد منها مباين للآخر أى مخالف له فى معناه . ثم ان الالفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة أى لا تجتمع كما مثلناه وكالاسود للانسان والفرس وقد تكون متواصلة أى يمكن اجتماعها اما بان يكون أحدهما اسما للذات والآخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة أم لا والصارم مدلوله الشديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان فى سيف قاطع واما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق والفصيح فان الناطق صفة للانسان مع أن الناطق قد يكون فصيحا وقد لا يكون فالفصيح صفة للناطق واذا قلت زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة وكذلك اذا كان مدلول أحدهما جزأ من مدلول الآخر كالحيوان والانسان ولم يذكره المصنف * الثالث أن يتكثر اللفظ ويتحد المعنى فتسمى تلك الالفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة أم من

لعلاقة واشتهر في الثاني الى آخره لان كونه منقولا عنه أو اليه لا يترتب عليه فائدة للاصولى الذى يضع قواعد ينبنى عليها استنباط الفقه لانه ان نقل بحيث صار حقيقة فيما نقل اليه كما هو حقيقته فيما نقل عنه فهو مشترك وتفادى عن الاعتراض الوارد على قول البيضاوى والا فحقيقة ومجاز من أن المجاز قد يكون مشتهراً أيضاً فلا يحسن التقابل بين قوله فان نقل لعلاقة واشتهر الى آخره وبين قوله والا فحقيقة ومجاز ويتفادى أيضا عما اعترضوا به على البيضاوى من انه لم يذكر القسم الذى نقل لا لعلاقة سواء سميناه مرتجلا كما يقول فى المحصول اولم نسمه بذلك كما يقول القرافي فان هذا القسم داخل فى قسم المشترك على تقسيم صاحب جمع الجوامع ولم يدخل فى قسم من الاقسام التى ذكرها المصنف ولذلك قال الاسنوى ولم يذكر المصنف هذا القسم اه وقوله ولعله لهذا السبب لا يصلح عذراً للمصنف فى عدم ذكره لان هذا القسم موجود على كل حال سواء سميناه مرتجلا أو لم نسمه كما قلنا وهو كثير ويتفادى أيضاً عما أورده الاسنوى من أن اشتراط المناسبة فى المنقول مردود فان كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها

لغتين كلغة العرب ولغة الفرس مثلا والترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين دابة واحدة * الرابع أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً فان وضع لكل أى لكل واحد من تلك المعاني فهو المشترك كالقرء الموضوع للطهر والحيض وفي كثير من النسخ فان وضع للكل بأل المعرفة وهو منقوض باسماء الاعداد فان العشرة مثلا موضوعة لكل الافراد ومع ذلك ليست مشتركة لانها ليست موضوعة لكل منها وكذلك لفظ البلقة الموضوع للسواد والبياض الا أن يقال لا نسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع أو يقال أراد بالكل الكلى العددى كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة فيصح على أن تعريف كل ممتنع من جهة اللغة وان لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا لعلاقة قال فى المحصول فهو المرتجل واستشكله القرافى بان المرتجل فى الاصطلاح هو اللفظ المخترع أى لم يتقدم له وضع قال وأما تفسيره بما قاله الامام فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا التقسيم ولعله لهذا السبب وان نقل لعلاقة فان اشتهر فى الثانى أى بحيث صار فيه أغلب من الاول كما قال فى المحصول وذلك كالصلاة سمى بالنسبة الى المعنى الاول منقولا عنه وبالنسبة الى الثانى منقولا اليه اما شرعيا أو عرفيا عاما أو خاصا بحسب الناقلين كما سيأتي ايضاحه وتمثيله في حد المجاز . واعلم أن اشتراط المناسبة في المنقول مردود فان كثيرا من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها ألا ترى أن الجوهر لغة هو الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون الى قسيم العرض وهو القائم بنفسه وان كان في غاية الخسة . وأجاب الاصفهاني فى شرح المحصول بأن القيام بنفسه نفاسة وهو ضعيف وان لم يشتهر فى الثانى كالاسد فهو حقيقة بالنسبة الى الاول وهو الحيوان المفترس مجاز بالنسبة الى الثانى وهو الرجل الشجاع . وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع وسيأتى مايخالفه[1] وهذا التقسيم مردود لان المجاز أيضا قد يكون أشهر

(١) قال الاسنوي « وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع الى آخره » وقال التاج السبكى فى تكملة الابهاج ومنها أن كلامه ناطق بان المجاز موضوع وسوف يأتى ما يخالفه اه وعبارته تنافى عبارة الاسنوى ولعل فى

من الحقيقة وهى المسئلة المعروفة بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وسيأتى .
وأيضا فالوضع على حدته لا يكفى فى اطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الاول بل لا بد من الاستعمال وكذا فى المجاز أيضا [1] وقوله «والثلاث الاول» أى متحد اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ متحد المعنى فانها نصوص لان كلا منها يدل على معنى لا يحتمل غيره وهذا هو معنى النص . وسمى بذلك لان النص في اللغة على ماحكاه الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته [2]

احدى العبارتين سقطاً أو زيادة وعلى كل حال فالمختار أن المجاز موضوع بالوضع النوعى لا الشخصى ولعل الخلاف لفظى

(١) قال الاسنوى «وأيضاً فالوضع على حدته لا يكفى فى اطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الاول بل لا بد من الاستعمال وكذا فى المجاز أيضاً» هذا الاعتراض لا وجه له لان كل الاقسام أقسام للفظ المستعمل لانه هو الذى ينقسم الى جزئى وكلى وعلم شخص وعلم جنس واسم جنس وغير ذلك مما سبق

(٢) قال الاسنوى «وسمى بذلك لان النص فى اللغة على ما حكاه الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته الى آخره» وقال التاج السبكى سمى به لارتفاعه على غيره من الالفاظ فى الدلالة من قولهم نصت الظبية جيدها اذا رفعته ومنه منصة العروس وقد جمع الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد رضى الله عنه فى شرح العنوان الاصطلاحات فى النص فقال هى ثلاث أحدها أن لا يحتمل اللفظ الا معنى واحداً الثانى اصطلاح الفقهاء وهو اللفظ الذى دلالته قوية الظهور قلت وهو الذى مشى عليه الامام والمصنف فى القياس كما سينتهى الشرح اليه ان شاء الله تعالى الثالث اصطلاح الجدليين فان كثيراً من متأخريهم يريدون بالنص مجرد لفظ الكتاب والسنة انتهى مع حذف ما لا حاجة لنا به . وكلا المأخذين فى التسمية صحيح لغة وسيأتى فى أقسام النظم بيان اصطلاح الحنفية فى النص والظاهر وباقى الاقسام وانما لم يتعرض المصنف وغيره للمجازين مع أنه يجوز أن يتجوز فى اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقى كما هو المختار قال الجلال المحلى كانه لان هذا القسم لم يثبت وجوده اه والمراد بهذا القسم

وهذه الالفاظ كذلك لانها فى الدرجة الغاية والمرتبة النهاية من وجوه الدلالة . واحترز بقوله المتحدة المعنى عن القرء والعين والجون فانها متباينة مع أنها ليست بنصوص لان كل لفظ منها مشترك بين معان . وكذلك الالفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضا كلفظ العين والذهب . وقوله « وأما الباقية » أى الاقسام الداخلة فى كون اللفظ واحدا والمعنى كثير وهو المشترك والمنقول عنه والمنقول اليه والحقيقة والمجاز فانها تنقسم الى مجمل وظاهر ومؤول وذلك لان اللفظ ان كانت دلالته على تلك المعانى بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الالفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم واسكان الميم وهو الاختلاط كما حكاه القرافى فسمي بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتى أن قوله تعالى « ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ـ وآتوا حقه يوم حصاده » وغير ذلك من المجملات فلا يكون محصورا فى المشترك. وان كانت دلالته على بعض المعانى أرجح من بعض سمي بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا لكونه يؤول الى الظهور عند اقتران الدليل به فالمنقول لعلاقة ولم يشتهر كالاسد دلالته على الاول ظاهرة وعلى الثانى مؤولة فان اشتهر وهو المسمي بالمنقول كالصلاة فهو على العكس . وقوله « والمشترك » يعنى ان النص والظاهر مشتركان فى الرجحان الا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كاسماء الاعداد والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فالقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر. ثم ان المجمل والمؤول مشتركان فى أن كلا منهما يفيد معناه افادة غير راجحة الا أن المؤول مرجوح أيضا والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين المجمل والمؤول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى « فيه آيات

كونهما مجازين من غير سبق حقيقة وأما المجازان مع سبق الحقيقة فثابتان كما فى قول الشاعر:

اذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

فان الغيث والنبات معنيان مجازيان مع كون السماء لها حقيقة وهو الجرم

محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات »

قال « تقسيم آخر مدلول اللفظ اما معنى أو لفظ مفرد أو مركب مستعمل أو مهمل نحو الفرس والكلمة وأسماء الحروف والخبر والهذيان والمركب صيغ الافهام فان أفاد بالذات طلبا فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل مع الاستعلاء أمر ومع التساوى التماس ومع التسفل سؤال والا فمحتمل التصديق والتكذيب خبر وغيره تنبيه ويندرج فيه التمنى والترجى والقسم والنداء » أقول مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظا فان كان لفظا فقد يكون مفردا وقد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون مهملا ومجموع ذلك خمسة أقسام وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب اللف والنشر * الاول أن يكون المدلول معنى أى شيئاً ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذى تقدم انقسامه الى جزئى وكلى * الثانى أن يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا كالكلمة فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف * الثالث أن يكون المدلول لفظا مفردا مهملا كاسماء حروف الهجاء ألا ترى ان حروف ضرب وهى ضه وره وبه لم توضع لمعنى مع ان كلا منها قد وضع له اسم فللاول الضاد وللثانى الراء وللثالث الباء هكذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التقريرات . والهاء اللاحقة لضه وبه وره هى هاء السكت * الرابع أن يكون المدلول لفظا مركبا مستعملا نحو الخبر فان مدلوله لفظ مركب موضوع كقام زيد * الخامس أن يكون المدلول لفظاً مركبا مهملا . قال الامام والاشبه أنه غير موجود لان الغرض من التركيب هو الافادة وجزم به فى المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل . وهو ضعيف فان ما قالوه دليل على أن المهمل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم لا جرم أن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فمثل له بالهذيان فانه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذى بالذال المعجمة قال الجوهرى تقول هذى فى منطقه يهذى ويهذو هذوا وهذيانا . وقوله « والمركب صيغ للافهام » لما

المخصوص ويمكن أن يدخل هذا القسم فى قوله والا فحقيقة ومجاز أى مثلا بقرينة قوله قبل فى المعنيين مثلا فحينئذ يشمل المجازين

فرغ من تقسيم المفرد شرع فى تقسيم المركب ولا شك أن المتكلم انما صاغ المركب من المفردات وألفه منها لافهام الغير مافى ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد غير ذلك فان أفاد طلبا بذاته نظر فان كان الطلب للماهية أى لذكرها كما قال فى المحصول فهو الاستفهام كقولك ماحقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التقدير الذى ذكره لادليل عليه فى كلام المصنف مع أنه لا بد منه[1] والا يرد الامر لكونه طلبا للماهية أيضا . والمصنف تبع فى ذلك صاحب الحاصل . وانما سمى بالاستفهام لانه طلب للفهم كاستعطى اذا طلب أن يعطي له اذ السين دالة على الطلب لكن الطلب فى الحقيقة انما هو بالاداة[2] كهل ومتى فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان كان الطلب لتحصيل الماهية فان كان مع الاستعلاء على المطلوب منه أي طلب منه بغلظة ورفع صوت لا تخضع وتذلل فهو الامر وان كان مع التساوى فهو الا لتماس كطلب الشخص من نظيره

(١) قال الاسنوى « وهذا التقدير لادليل عليه فى كلام المصنف مع أنه لا بد منه الى آخره » وذلك بأن يقال فالطلب لذكر الماهية وأقول ان مقابلة قوله فالطلب للماهيـة وقوله والتحصيل الذى معناه وطلب تحصيل الماهية قرينة على خروج غير الامر لانه يدل على أن المراد بطلب الماهية فى الاستفهام هو الطلب بغير التحصيل وكون هذا التقدير الذى ذكره لا دليل عليه فى كلام المصنف غير مسلم لوجود الدليل وهو المقابلة بين الطلبين لكن بقي ان الاستفهام كما يطلب به الماهيـة يطلب به الوصف على ما صرح به السكاكي كما يقال ما زيد وجوابه الكريم وقد يطلب به وجود الشيء كقولك هل الحركة موجودة وقد يطلب به مجرد شرح الاسم بمعنى بيان معناه اللغوى كقولك ماالعنقاء وغير ذلك قال البدخشى اللهم الا اذا تعسف فى تفسير الماهية بما يشمل الكل اه لكن هذا لا يناسب التعريف الذى يؤخذ من التقسيم

(٢) قال الاسنوى «لكن الطلب في الحقيقة انما هو بالاداة الى آخره» أقول ان الطلب الحقيقى وان كان بالاداة التى هى « هل » لكن انما تفيده بواسطة ماتعلقت به لانه معنى جزئى غير مستقل كما سبق

وان كان مع التسفل أى التذلل فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفر لى . وقوله بالذات يعنى بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله افادة أولية والكل بمعنى واحد . واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الانسان وان تسقينى الماء وأن لا تفعل كذا فانه لا يسمى الاول استفهاما ولا الثانى أمرا ولا الثالث نهيا بل هى اخبارات وكذلك التمنى والترجى والقسم والنداء تفيد أيضا الطلب باللازم. وهذا الذى قرره فيه نظر من وجوه منها أنه مناقض للمذكور فى الاوامر والنواهى حيث قال ويفسدهما أى ويفسد اشتراط العلو والاستعلاء [1] * ومنها أنه خلط مذهبا بمذهب فان التساوى ليس قسيما للاستعلاء والتسفل بل للعلو وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتى فى باب الاوامر والنواهى لكنه قلد الامام فى ذلك [2] * ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعا لصاحب الحاصل [3] وهو وارد على التقسيم وقد ذكره الامام وغيره وقالوا انه

---

(١) قال الاسنوي « منها أنه مناقض للمذكور فى الاوامر والنواهى حيث قال ويفسدها الى آخره » أقول قد اعترض الفنرى على المصنف بمثل هذا وأجاب عنه البدخشى انه أراد بالامر هنا ما هو عند أهل العرف ولا خفاء فى اشتراط الاستعلاء فيه حينئذ لا العلو لان الأعلى رتبة اذا قال لسيده افعل استعلاء يقال انه أمر ولذا ينسب الى سوء الادب وأراد بالامر في باب الامر ما هو عند أهل العربية وهم يسمون الكل أمرا ان كان طلب الفعل منها ونهيا ان كان طلب الكف

(٢) قال الاسنوى « ومنها أنه خلط مذهباً بمذهب فان التساوى ليس قسيما للاستعلاء والتسفل بل للعلو وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة الى آخره » أقول لا شك أن التساوى يقابل الاستعلاء على المطلوب بالمعنى الذي قدمه هو قريباً كما يقابل التسفل أى التذلل لان التساوي عدم الاستعلاء وعدم التسفل فهو طلب خال عنهما والامر طلب مع الاستعلاء والسؤال طلب مع التذلل وسيأتى لهذا الكلام تتمة فى مبحث الاوامر والنواهى

(٣) قال الاسنوى « ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعاً لصاحب الحاصل

ينقسم الى الاقسام الثلاثه المذكورة فى طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهيا . وقوله « والا » أى وان لم يفد بالذات طلبا وذلك بان لا يدل على طلب أصلا كقام زيد أو يدل عليه لكن لا بالذات كقولك أنا طالب منك كذا ومنه التمنى وغيره مما تقدم فينظر فيه فان كان محتملا التصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد . وانما عدل المصنف عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته ونحن نجد من الاخبار مالا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله ومالا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلمة صادق مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالمؤمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد ذكره الامام فى المحصول هنا وجزم به ثم انه أعاده فى باب الاخبار وقال انه حد رديء لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا أو كذبا فتعريفه به دورى[1] ثم قال والحق أن الخبر تصوره ضرورى لا يحتاج الى حد ولا رسم . وقوله

الى آخره » أقول نلتزم أن النهى داخل فى الامر لما تقدم أن النهى عن الشيء أمر بضده روما للاختصار

(١) قال الاسنوى « وقال انه حد رديء لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار الى آخره » أقول قال البدخشى رد السكاكى تعريف الخبر بمثله بلزوم الدور بمرتبتين لتوقف معرفة الخبر حينئذ على معرفة التصديق والتكذيب الموقوفة على معرفة الصدق والكذب وهى على معرفة الخبر اذ الاولان النسبة الى الصدق والكذب وهما الخبر عن الشيء على ما هو به والجواب أن الخبر المعرف هو الكلام المخبر به والخبر المأخوذ فى الصدق والكذب بمعنى الاخبار بدليل تعديته بعن ومن ذلك تعلم جواب الاعتراض على ما قاله المصنف تبعاً للامام فلا رداءة في هذا الحد ولذلك لم يعول المصنف على ما قال الامام في باب الاخبار

« وغيره تنبيه » أى غير محتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه أى نبهت به على مقصودك وقال في المحصول سمى به تمييزا له عن غيره . قال وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر وتندرج فيه الاربعة التى ذكرها المصنف . والفرق بين التمنى والترجى أن الترجي لايكون الا فى الممكنات كقولك لعل زيدا يقدم والتمنى يكون فيهما كقولك ليت الشباب يعود . واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا فى قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر [1]

---

(١) قال الاسنوى «واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف الى آخره» أقول قال البدخشي وانما قال يندرج دون أن يقال وهو الترجى الخ اشارة الى اندراج غيرها فيه كفعلى المدح والذم وفعل التعجب وصيغ العقود وأفعال المقاربة وما هو مصدَّر برب وكم الخبرية وغير ذلك ولهذا بطل كلام الفنري من أن حصر التنبيه فى الاربعة بالاستقراء لا العقل فدخل كل ما لا يحتمل الصدق والكذب ويدل على الطلب باللازم لا بالوضع كقولك انا طالب منك أن تذكر حقيقة الانسان الى آخر ما قدمه الاسنوي نفسه فكيف يقول لم يصرح المصنف بكونه داخلا في قسم الخبر أو التنبيه مع تصريحه بانه لا يحتمل التصديق ولا التكذيب ويدل على الطلب باللازم لا بالوضع وأشار المصنف الى شمول التنبيه الى كل ما كان كذلك وصرح بانحصاره في الاربعة بقوله ويندرج دون أن يقول وهو الترجى الى آخره ولا ينافى ذلك قول الامام وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر لان عبارة الامام لا تفيد حصر الانواع فى الاربعة بخلاف عبارة الفنري حيث قال ان حصر التنبيه فى الاربعة بالاستقراء (تنبيه) قال البدخشى ويراد بالمركب الكلام وبالافهام ما يصح السكوت عليه والا لم يصح الحصر لوجود قسم آخر كالمركب الاضافى والوصفى اه وانما كان المراد كذلك لان الاصولى انما يحتاج الى المركب المفيد فائدة يصح السكوت عليها وهذا غير متحقق في المركب الاضافى والوصفى

قال : الفصل الثالث ـ فى الاشتقاق

وهو رد لفظ الى لفظ آخر لموافقته له فى حروفه الاصلية ومناسبته فى المعنى [1] ولابد من تغيير بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر أو بزيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه أو بزيادتهما ونقصانهما نحو كاذب ونصر وضارب وخف وضرب على مذهب الكوفيين وغلى ومسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد وكل وارم » أقول ذكر المصنف فى هذا الفصل حد الاشتقاق ثم أقسامه ثم أحكامه . فالاشتقاق فى اللغة هو الاقتطاع وأما فى الاصطلاح ففيه حدود أشهرها حد الميدانى ونقله الامام عنه فقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر وارتضاه الامام وأتباعه . ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى تقول هو أن تجد أى وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما تفطن له المصنف فلذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضى أن الاشتقاق فعل الشخص حتى يعدم بعدمه [2] وفيه نظر. وأيضا فان المعدول والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد .

---

(١) قال المصنف « الفصل الثالث فى الاشتقاق وهو رد الخ » المراد من الاشتقاق هنا هو الاشتقاق الصغير لانه هو المتبادر عند الاطلاق دون الكبير والاكبر فخرج بقوله لموافقته له فى الحروف الاصلية الاشتقاق الاكبر لانه اعتبر فيه مناسبة الحروف النوعية والمخرج مع عدم الموافقة فى جميع الحروف الاصول والمراد أيضا بموافقته فى الحروف الاصلية موافقته فيها على ترتيبها فيخرج الاشتقاق الكبير فانه اعتبر فيه الموافقة فى الحروف الاصلية مع عدم الترتيب ولذلك قال الجلى شرحا لقول جمع الجوامع « والحروف الاصلية » بان تكون فيها على ترتيب واحد كما فى الناطق من النطق اه

(٢) قال الاسنوى « لكنه يقتضى ان الاشتقاق فعل الشخص الخ » قلت هو كذلك لان المقصود تعريف الاشتقاق من حيث قيامه بالفاعل كما قيد الجلال

وللاشتقاق أربعة أركان تأتى فى كلام المصنف : الاول المشتق والثانى المشتق منه والثالث الموافقة فى الحروف الاصلية والمناسبة فى المعنى والرابع التغيير . فقوله رد لفظ دخل فيه الاسم والفعل وهذا هو الركن الاول وهو المشتق وقوله الى لفظ آخر أراد به المشتق منه وهو الركن الثانى ويؤخذ منه أيضا الركن الثالث وهو التغيير لانه لو انتفى التغيير بينهما لم يصدق عليه انه لفظ آخر بل هو هو ودخل فيه أيضا الاسم والفعل كما قلنا فى الاول وإنما أتي بذلك أعنى باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث لايخرج منه شىء وعلى كل مذهب ايضا فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرهما فانها مشتقات من الضرب الذى هو المصدر ويرد

المحلى بذلك في شرحه على جمع الجوامع قوله مسئلة الاشتقاق فقال من حيث قيامه بالفاعل رد لفظ الى لفظ آخر الخ وفسر الجلال رد اللفظ الى آخر الذى هو وصف للفاعل بان يحكم بان الاول مأخوذ من الثانى أو فرع منه اه للاشارة الى ان اللفظين المردود منه واليه موجودان قبل وجود الرد فكان تعريفا للاشتقاق باعتبار العلم فلذلك فسر الرد بالحكم به الذى هو ادراك ان النسبة واقعة اولا كما هو الحق . والحاصل ان الاشتقاق تارة يعرف من حيث العلم به وتارة من حيث فعله فمن لاحظ الاعتبار الاول قال فى تعريفه كما حده الميداني ان تجد بين اللفظين تناسبا فترد أحدهما الى الآخر ومن لاحظ الاعتبار الثانى قال فى تعريفه هو اقتطاع لفظ من آخر موافق له فيما ذكر والمصنف كصاحب جمع الجوامع عرفه باعتبار العلم ويفسر الرد فى كلامه بالحكم به لينبه ان اللفظين المردود منه واليه موجودان قبل وجود الرد بمعنى الحكم بان الاول مأخوذ من الثاني وفرع منه وبهذا تعلم انه لافرق بين تعريف المصنف وتعريف الميداني من جهة ان كلا منهما تعريف باعتبار العلم وان قول الميداني فترد احدهما الى الآخر معناه فتحكم بان الاول مأخوذ من الثاني وفرع عنه فلا وجه للاعتراض على الميدانى الا بان تعريف المصنف أوجز ولا وجه أيضا لقول الاسنوى لكنه يقتضى ان الاشتقاق فعل الشخص الخ لما قلناه من قبل

عليه أنه مختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم ويقولون بأن المصادر والصفات مشتقة من الافعال ولو عكس فقال رد اسم الى فعل لما كان ينطبق على رأى البصريين ولو قال رد الاسم الى الاسم لما كان يصح على رأي الكوفيين ويرد عليه الفعل على رأي البصريين ولوقال ردفعل الى فعل لكان باطلا بالاجماع . وقوله « لموافقته له فى حروفه الاصلية » هو الركن الرابع واحترز به عن الالفاظ المتوافقة فى المعنى وهى المترادفة كالبر والقمح وانما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط فى الحروف الاصلية أن تكون موجودة لانه ربما حذف بعضها لمانع كخف من الخوف وقوله ومناسبته فى المعنى هو من تتمة الركن الرابع واحترز عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها يوافق الآخر فى حروفه الاصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لانتفاء المناسبة فى المعنى لتباين مدلولاتها . وقوله « ولا بد من تغيير » أى بين اللفظين لانه فسره بقوله بزيادة أو نقصان والتغيير بذلك انما هو من جهة اللفظ . نعم يحصل التغيير المعنوى بطريق التبع ولك أن تقول هرب هربا لا تغيير فيه وكذلك طلب وجلب وحلب وغيرها الا أن يقال ان حركة الاعراب ساقطة الاعتبار فى الاشتقاق لعدم استقرارها ولأنها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء . أو يقال ان التغيير حاصل ولكن فى التقدير فيقدر حذف الفتحة التي فى آخر المصدر والاتيان بفتحة أخرى فى آخر الفعل فالفتحة غير الفتحة[1] ويدل على التغاير أن احداهما لعامل والاخرى لغير عامل وقد ذكر سيبويه نظير ذلك فى جنب فانه قدر زوال ضمة النون التى فيه فى حال اطلاقه على المفرد كقولك رجل جنب والاتيان بغيرها حال اطلاقه على الجمع كقوله تعالى « وان كنتم جنبا » وحصر الامام التغيير فى تسعة أقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما بحرف أو بحركة أو بهما معا . وكل واحد من الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما صارت تسعة . ثم قال وهذه هي الاقسام الممكنة منها وعلى اللغوى طلب ما وجد من أمثلتها وأما المصنف فانه زاد عليه ستة أقسام فجعلها

(١) قال الاسنوى « او يقال ان التغيير حاصل ولكن فى التقدير فيقدر

خمسة عشر ومثل لها لكن بأمثلة فى كثير منها نظر كما سيأتي . وهذه الاقسام منها اربعة فيها تغيير واحد ثم ستة فيها تغييران ثم أربعة تلى هذه الستة فيها ثلاث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات وستقف عليه واضحا. وقوله «بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما» دخل فيه ستة أقسام أربعة تغييرها فرادى واثنان ثنائيان فان قوله بزيادة ليس هو منونا بل مضافاً الى حرف وحركة وكليهما وكذلك نقصان مضاف الى الثلاثة أيضا فتكون ستة أقسام : الاول زيادة الحرف . الثانى زيادة الحركة . الثالث زيادتهما معا وكذلك النقصان وقوله أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر تقديره أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو بزيادة أحدهما ونقصان الآخر فيدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضافان زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها ويدخل فى زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضا زيادة الحرف ونقصان الحركة وزيادة الحركة ونقصان الحرف . وقوله أو بزيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه تقديره أو بزيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغيير فان زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان احداهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل آنفا فى نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضا احداهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه . وقوله «أو بزيادتهما ونقصانهما» أى بزيادة الحرف والحركة معا ونقصان الحرف والحركة معا وهو قسم واحد رباعى التغيير وبه تكملت الخمسة عشر . وقوله «نحو كاذب» شرع فى مثل الاقسام السالفة ولنقدم عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلا ونقصانه انما هو جنس الحرف سواء كان واحداً أو أكثر وكذلك الحركة فان حركة الاعراب فى الاعتداد بها نظر كما قدمناه وكذلك همزة الوصل لسقوطها فى الدرج . اذا علمت ذلك فلنذكر هذه المثل كما

حذف الفتحة التى فى آخر المصدر الخ» هذا يدل على اعتبار حركتى الاعراب

ذكرهافان كان المثال صحيحا فلا كلام والا نبهت عليه ثم ذكرت له مثالا صحيحا: الاول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الالف بعد الكاف . الثانى زيادة الحركة نحو نصر الماضى من النصر زيدت حركة الصاد . الثالث زيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب من الضرب زيدت الالف بعد الضاد وزيدت أيضا حركة الراء . الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل أمر للمذكر من الخوف نقصت الواو وأما سكون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف لانه نقصان لحركة الاعراب اذ لو اعتبره لكان نقصانا للحرف والحركة لكنه سيأتي مايخالفه فى القسم العاشر فالاولى تمثيله بصهل اسم فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط . الخامس نقصان الحركة ومثل له المصنف بضرب ساكن الراء مصدرا من ضربَ الماضى نقصت حركة الراء لكن هذا انما يأتى على مذهب الكوفيين فى اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالاولى تمثيله بقولك سفر بسكون الفاء من السفر نقصت فتحة الفاء قال الجوهرى تقول سفرت أسفر سفورا أى خرجت الى السفر فأنا سافر وجمعه سفر كصاحب وصحب وسفار كركاب . السادس نقصان الحرف والحركة جميعا نحو غلى ماضيا من الغليان نقصت الالف والنون ونقصت فتحة الياء وفى الاعتداد بسكون الياء نظر والاولى تمثيله بصب اسم فاعل من الصبابة . السابع زياد الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بمسلمات زيدت الالف والتاء ونقصت تاء مسلمة وفى كون هذا مما نحن فيه نظر فان الجمع لا يصدق عليه أنه مشتق من مفرده فالاولى تمثيله بقولك صاهل من الصهيل . الثامن زيادة الحركة ونقصانها نحو حذر بكسر الذال اسم فاعل من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها . التاسع زيادة الحرف ونقصان الحركة مثل عاد بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت الالف بعد العين ونقصت حركة الدال الاولى للادغام * العاشر زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله نبت وهو ماض من النبات نقصت الالف وزيدت حركة وهى فتحة التاء وهذا

والبناء فى التغيير زيادة ونقصا ولو تقديرا وهذا مما يجعل اعتراض الاسنوى على أمثلة المصنف لاأهمية له لان الامثلة يكفى فيها ان تكون صحيحة ولو بوجه

اذا جعل البناء الطارىء من سكون أوحركة كزيادة على ما كان فى المصدر وقد تقدم مايخالفه فى القسم الرابع فالاولى تمثيله بقولك رجع من الرجعى . الحادى عشر زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو اضرب من الضرب زيدت الالف للوصل وحركة الراء ونقصت حركةبالضاد وفى الاعتداد بهمزة الوصل نظر لسقوطها فى الدرج والاولى تمثيله بموعد من الوعد زيد فيه الميم وكسرة العين ونقصت منه فتحة الواو . الثانى عشر زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الالف وحركةالفاء وحذفت الواو وهذا بناء على ان لزوم الفتحة كزيادة حركة وفيه نظر كما قدمناه وأيضا فليس فى الحروف هنا لازيادة ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفا لتحركها وانفتاح ماقبلها والاولى تمثيله بمكمل اسم فاعل أو مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الاولى وضمتهاونقصت الالف . الثالث عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثل له المصنف بقوله عد فعل أمر من الوعد نقصت الواو وحركة الدال وزيدت كسرة العين وفيه أيضا النظر المتقدم فى حسبان حركة الاعراب والاولى تمثيله بقنط اسم فاعل من القنوط . الرابع عشر نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه نحو كالّ بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام الاولى للادغام ونقصت الالف التى بين اللامين وزيدت ألف قبل اللامين . الخامس عشر زيادة الحرف والحركة معا ونقصانهما معا نحو ارم من الرمى زيدت الهمزة للوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء والاولى اجتناب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل بكامل من الكمال ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا لتمثيلها

قال « وأحكامه فى مسائل : الاولى شرط المشتق صدق أصله خلافا لأبى على وابنه فانهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه وعلاها فينا به لنا ان الاصل جزؤه فلا يوجد دونه » أقول لما ذكر تعريف الاشتقاق وأقسام المشتق ذكر

خصوصا وان المناقشة فى المثال ليست من دأب الرجال وباقى الكلام فى هذا لمقام واضح لايحتاج الى كلام

أحكامه فى ثلاث مسائل الاولى شرط صدق المشتق أى سواء كان اسما أو فعلا صدق أصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلا على ذات الا اذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق فى الماضى أو فى الحال أو فى الاستقبال كقوله تعالى انك ميت لكنه هل يكون حقيقة أو مجازا فيه تفصيل يأتي فى المسألة الآتية ان شاء الله تعالى. ولقصد شمول الاقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله اذ لو قال وجود أصله لكان يرد عليه اطلاقه باعتبار المستقبل[١] فانه جائز قطعا مع ان الاصل لم يوجد. وهذه المسألة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزلة[٢] فانهم ذهبوا الى مسألة

---

(١) قال الاسنوى « ولقصد شمول الاقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله اذ لو قال وجود أصله لكان يرد عليه الخ » أقول ان كان صدق أصله بمعنى الحمل على ماصدق المشتق عليه فليس بمراد لان مبدأ الاشتقاق لايصح حمله على ماصدق المشتق عليه وهو شيء له ذلك المبدأ كما هو ظاهر وان كان صدق أصله بمعنى حصوله فالحصول والوجود بمعنى واحد وهو القيام به ولذلك قال صاحب جمع الجوامع ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له اسم خلافا للمعتزلة اه وعلى كل حال فهو اعم من كون الصدق بمعنى الحصول والقيام فى الماضى أو الحال أو الاستقبال لان الاشتقاق في الاحوال الثلاثة انما هو باعتبار قيام الوصف لمن يشتق له من لفظه الاسم فمراد المصنف بصدق أصله وجوده وحصوله بمعنى قيامه بمن يشتق له من لفظه الاسم وكون الاطلاق بعد ذلك حقيقة أو مجازا فتلك مسئلة أخرى فلا يرد على المصنف شيء مما قاله الاسنوى

(٢) قال الاسنوى «وهذه المسئلة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزلة فانهم ذهبوا الخ » أقول قال فى شرح المواقف قال المعتزلة ان ذاته تعالى ترتب عليه مايترتب على ذات وصفة فلا يحتاج فى انكشاف الاشياء الى صفة تقوم وكذلك القول في باقي الصفات ومرجعه الى نفي الصفات واثبات ثمراتها مرتبة على الذات وحدها فالعالمية ونحوها هى الثمرات وليست بصفات

خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه . فنقول ذهب أبو على الجبائى وابنه ابو هاشم

لاحقيقية ولا اعتبارية بل اضافة لاتقتضى ثبوت صفة اه . ومثله فى شرح المقاصد . نعم العالمية هى حال اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضى الباقلانى من الاشاعرة ولم يثبتها سواهما كما فى عبد الحكيم على الخيالى وقال السعد فى حاشية العضد ان المعتزلة يزعمون ان الخلق هو الموجود أو اتصاف العالم بالوجود وهو قائم بالغير اذ لوكان هو التأثير القديم لقدم العالم . قال ومبناه نفى كون التكوين صفة حقيقية أزلية فيكون بها المكونات الحادثة فى أوقاتها اه . ومعنى ذلك هو ما صرح به الجلال فى شرحه على جمع الجوامع ان المعتزلة نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلا لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى انه خالق للكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها موسى عليه السلام بناء على ان الكلام ليس عندهم الا الحروف والاصوات الممتنع اتصافه تعالى بها فى الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا لان صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسعهم نفيها لموافقتهم على تنزيهه عن أضدادها وانما ينفون زيادتها على الذات ويزعمون انها نفس الذات مرتبين ثمراتها على الذات ككونه عالما قادراً فروا بذلك من تعدد القدماء على أن تعدد القدماء انما هو محذور فى ذوات لا فى ذات وصفات اه وأشار الجلال بذلك الى أن المعتزلة لا يخالفون فى هذه القاعدة ان وصف الشىء بالمشتق يقتضى وصفه بمبدإ الاشتقاق فلا يوصف الله تعالى بالعالم الا لوصفه بالعلم ولا يوصف بالقادر الا لوصفه بالقدرة وهكذا ولكن كل من العلم والقدرة ونحوهما من مبادىء المشتقات التى وصف بها الله تعالى وسميت بصفات المعانى عندهم صفات اعتبارية لا وجود لها فى الخارج سوى وجود ذاته تعالى الذى هو منشأ انتزاعها فذاته تعالى باعتبار انها مبدأ انكشاف معلوماته تسمى علما وباعتبار تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه تسمى ارادة وباعتبار التمكن من الفعل والترك تسمى قدرة وهكذا فهى من قسم الاعتبارات التى الاتصاف بها انتزاعى وهو ما ينتزعه العقل عن الذات ففى

وغيرهما من المعتزلة الى نفي العلم عن الباري سبحانه وتعالى [1] وكذلك الصفات التي اثبتها الاشعري كلها وهي ثمانية مجموعة في قول بعضهم :

حياة وعلم قدرة وارادة كلام وابصار وسمع مع البقا

واعتمدوا فى ذلك على شبهة سأذكرها فى آخر المسألة ومع ذلك قالوا بعالميه الله تعالى اى بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وانكروا حصول المشتق منه [2] مع ان العلة فى العالمية هو حصول

الحقيقة لاشيء موجود غير الذات والتغاير الاعتبارى ليس الا فى اعتبار المعتبر وواسطة فى الفهم والتفهيم لا واسطة فى الثبوت والقسم الثانى الاتصاف به حقيقى لانه وان كان عدما فى الخارج كالاول لكن له هيئة فى الخارج تدل عليه وذلك كاتصاف زيد بالعمى وهذه هى الاعتبارات التى ذهب اليها المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحيية والعالمية والقادرية والمريدية وهى احوال ليست بموجودة ولا معدومة بل هى موجودة فى نفسها بوجود منشئها فى الاعيان معدومة غير موجودة بوجود مستقل غير وجود منشئها بل هذان الاعتباران لهما منشأ موجود فى الخارج وهما القسمان الصادقان من الاعتبارات . وهناك اعتبار آخر لا منشأ له فى الخارج كبحر من زئبق وهو الاعتبار الكاذب

(١) قال الاسنوى « فنقول ذهب ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم وغيرهما من المعتزلة الى نفى العلم عن البارى الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان المعتزلة لاينفون صفة العلم وغيرها عن البارى جل شأنه وانما ينفون زيادتها على الذات وأنها موجودة بوجود زائد على وجود الذات ويقولون انها امور اعتبارية والاتصاف بها انتزاعى فهى من القسم الاول وهو ما ينتزعه العقل عن الذات ويصف الذات به فهم يقولون بالعلم بمعنى الانكشاف المنتزع من الذات الاقدس والقدرة بمعنى التمكن من الفعل المنتزع من الذات الاقدس وهكذا

(٢) قال الاسنوى « فاطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وانكروا الخ » اقول قد علمت انهم لم ينكروا حصول المشتق منه وانما قالوا

العلم وكذلك كل مشتق فان العلة فى صحة اطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التى فينا أى فى المخلوقات بالعلم[1] لكنهم قالوا ان ذاته تعالى اقتضت عالميته

انه من الامور الاعتبارية الصادقة التى تنتزع من الذات التى تنشأ عنها وهكذا سائر مبادىء الاشتقاق وهى المعانى المصدرية انما هى امور اعتبارية ليس لها وجود الا وجود منشئها وهو الذات الذى يتصف بها اتصافا انتزاعياً كما قلنا وقد علمت ان العالمية واخواتها انما هى ثمرات مرتبة على الذات بالحيثيات الخاصة فالذات من حيث انكشاف المعلومات بها علم وثمرتها المترتبة عليها هى العالمية وهكذا فالصفات ليست عندهم من قبيل المعاني بل هى نفس الذات بالاعتبارات المخصوصة . قال التفتازانى فى شرح العقائد زعموا أى المعتزلة والفلاسفة ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمي باعتبار التعلق بالمعلومات عالما و بالمقدورات قادرا الى غير ذلك ثم قال ويلزمكم أى معاشر المعتزلة والفلاسفة كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالمـا وحيا وقادرا وصانعا ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات اهـ . غير ان قوله تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما لوقال علما الخ كان اولى كما قاله من كتبوا عليه وقد ردوا قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ بانهم انما يلزمهم ذلك لو ارادو ان مفهوم الذات وكل الصفات واحد لانه المحال وهم لايقولون به وانما يقولون ان الذات بالاعتبارات والحيثيات المختلفة فيترتب عليها مايترتب على الصفات من عالمية ونحوها وأما قوله وكون الواجب غير قائم بذاته فقد ردوه أيضا بانه انما يلزم ذلك لو قالوا بعدم مغايرة العلم وباقى الصفات مفهوما للذات او انهم قالوا بان العلم والقدرة ونحوهما موجودة بوجودمستقل وهى صفات غير قائمة بنفسها مع قولهم انها نفس الذات ولا تغايرها وكل هذا لايقولون به بل يقولون ان الذات وصفاتها متحدة فى الوجود ولاوجود الا وجود الذات الاقدس والصفات امور انتزاعية تغاير الذات مفهوما ويغاير بعضها بعضا كـذلك فى المفهوم فلا محذور .

(١) قال الاسنوى « وقد عللوا العالمية التى فينا اى فى المخلوقات بالعلم الخ » قد-

وليست معللة بالعلم لان عالميته واجبة والواجب لايعلل بالغير بخلاف عالميتنا .
وقوله « لنا » أي دليلنا على امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان الاصل وهو المشتق منه جزء من المشتق [1] فان العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم فلا يصدق المشتق بدونه لان صدق المركب بدون جزئه محال وهذا الدليل انما يستقيم على رأى البصريين من كون المصدر هو المشتق منه . أما شبهتهم في انكار الصفات فقالوا لو اتصف الباري سبحانه وتعالى بها فان كانت حادثة لزم ان يكون الباری

علمت ان العلة واحدة مبناه الاتصاف بمبدا الاشتقاق لافرق في ذلك بين عالميته تعالى وقادريته وغيرها وبين عالميتنا وقادريتنا وغيرها وانما الفرق ان اتصاف ذاته تعالى بمبادیء المشتقات التى هى صفاته وتحمل على ذاته فيقال عالم وقادر ونحو ذلك اتصاف انتزاعي كما قلنا وان اتصافنا بمبادیء المشتقات التى هى صفاتنا وتحمل على ذواتنا تارة يكون اتصافا انتزاعيا أيضا كالمعانى المصدرية التى هى مبادیء المشتقات التى من هذا القبيل وتارة يكون اتصافا حقيقيا للاوصاف الخارجية القائمة بذواتنا مثل السواد للاسود ونحو ذلك والمعتزلة والفلاسفة يقولون ان جميع مبادى المشتقات التى يتصف بها الذات الاقدس من القسم الذى اتصاف الذات به انتزاعى فقط كما قلنا وبهذا تعلم ان كلام الاسنوى ليس على ماينبغى

(١) قال الاسنوى « دليلنا على امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان الاصل وهو المشتق منه جزء الخ » أقول ان أراد انه جزء خارجا فليس ذلك على عمومه بل منه مايكون جزأ من المفهوم فقط وأما فى الخارج فلا بل هو امر انتزاعى فقط لكنه انتزاعى صادق كما مر وان أراد انه جزء من المفهوم فهو مسلم ولا يخالف فى ذلك احد وانما الخلاف فى ان هناك معنى فى الخارج قام بذات الموصوف الذى اشتق له الوصف من اسم مبدا الاشتقاق اولا قالت الفلاسفة والمعتزلة فى صفات الله تعالى لا بل كل الاتصاف بمبادى اشتقاقاتها اتصاف انتزاعى وفى صفات الخلق تارة وتارة

تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القدماء[1] وقد قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة » فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات وأما العالمية ونحوها فانها من النسب التى لا ثبوت لها فى الخارج . وأجاب الامام فى الاربعين وغيرها بأنها قديمة ولا امتناع فى اثبات قدماء هن صفات لذات واحدة والنصارى انما كفروا باثبات قدماء هن ذوات . ثم قال فى الاربعين أيضا وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات . فتلخص مما قاله الامام أن الصفات واجبة للذات لابالذات أى واجبة لاجل الذات المقدسة لان ذات الصفات

---

(١) قال الاسنوى « اما شبهتهم فى انكار الصفات فقالوا لو اتصف البارى سبحانه وتعالى بها فان كانت حادثة الخ » أقول حاصل ماستدلوا به ان صفات الله تعالى من علم وقدرة وغيرها اما ان تكون مغايرة لذاته تعالى فى الوجود بمعنى انها موجودة بوجود يغاير وجود ذاته وهى مع ذلك صفات له قائمة بذاته واما ان تكون غير مغايرة لذاته تعالى فى الوجود بالمعنى المذكور بل المغايرة بينها وبين الذات ليس الا فى المفهوم كمغايرة بعضها لبعض فان قلتم بالاول كانت باعتبار انها صفات قائمة بالذات ولا تقوم بنفسها محتاجة للذات فتكون ممكنة لان من لوازم المحتاج لغيره ان يكون ممكنا وقد قلتم بوجودها فتكون حادثة لان كل ممكن موجود حادث اذ لايمكن انيستفيد الوجود من ذاته لان حقيقة الممكن ليس لها الوجود من ذاتها فيكون بحسب حقيقته فاقد الوجود وفاقد الشىء لايعطيه ومتى كانت حادثة وقد قلتم بقيامها بذاته تعالى لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان قلتم انها موجودة بوجود يغاير وجود الذات وهى مستقلة بنفسها كانت ذواتا لاصفات وتسميتها صفات مغالطة على خلاف مايقتضيه البرهان القاطع وقد قلتم انها قديمة فيلزم تعدد القدماء التى هى ذوات ويلزم ماالزموه لنا من المحظور الذى ذكره الاسنوى من ان ذلك كفر أعظم من كفر النصارى فتعين حينئذ ان تكون عين الذات فى الوجود وغيرها فى المفهوم كما سيأتى

اقتضت وجوب وجود نفسها (١)

قال « الثانية شرط كونه حقيقة دوام أصله خلافا لابن سينا وأبي هاشم

(١) قال الاسنوى « واجاب الامام بانها قديمة ولا امتناع فى اثبات قدماء هى صفات لذات واحدة ـ الى ان قال ـ وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فتلخص مما قاله الامام ان الصفات واجبة للذات لابالذات اى واجبة لاجل الذات المقدسة لان ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها » أقول ووافق على ماقاله الامام من ان الصفات ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الذات السعد التفتازانى فى شرح العقائد النسفية وهى زلة عظيمة من هذين الامامين نرجو الله ان يغفرها لهما وقد شنع عليهما جميع المحققين فى هذه المقالة وبينوا خطأهما وخطأ من وافقهما مع كون ماقالاه باطل لايقول به احد فانه يستحيل عقلا ان يكون فى الممكنات الموجودة ماهو ممكن بالذات واجب بالغير وهو قديم بل الدليل القاطع اثبت ان كل ممكن ثبت له أو يثبت له الوجود يكون حادثا وقد دل البرهان القطعى على ان كل مايتصوره العقل اما ان يكون وجوده من ذاته وهو واجب الوجود واما ان يكون عدما لكنه قابل للوجود فله العدم من ذاته اى ان الاصل فيه العدم ويستفيد الوجود من موجده وهو الممكن واما ان يكون عدما لذاته ولا يقبل الوجود بحال فانحصر مايتصوره العقل فى الواجب والممكن والمستحيل وقد قام البرهان على ان واجب الوجود واحد وان كل ماعداه ممكن او مستحيل وان الوجود بانحائه كلها يجب عقلا أن يكون مستفادا من الواجب جل شأنه وكل وجود مستفاد من الواجب حادث بلاشبهة فهذه الصفات التى قالوا والعياذ بالله انها ممكنة لذاتها واجبة بوجوب غيرها وهو الذات ان كان وجودها غير وجود الذات فمن اين استفادت هذا الوجود ان كان من ذاتها كانت واجبة الوجود وكانت ذواتا على الحقيقة لاصفات ويلزم المحظور الذى قدمناه وان كان وجودها مستفادا من الذات كانت حادثة لذاتها بلا شك ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وكونه محلا لها ووجوبها للذات بمعنى لزومها للذات لايغنى فى الامر فتيلا بل يزيد فى الطين بلة لان الحوادث تكون ملازمة

لانه يصدق نفيه عند زواله فلايصدق ايجابه . قيل مطلقتان فلا تتناقضان . قلنا مؤقتتان بالحال لان أهل العرف يرفع احدهما بالآخر » أقول لما تقدم فى المسئلة السابقة أن شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن فى بيان الصدق الحقيقى من المجازى (١) . وحاصله أن المشتق ان اطلق باعتبار الحال أو كان

للذات الاقدس لاتنفك عنها ولذلك كله كان التحقيق ان مذهب اهل السنة موافق لما عليه الفلاسفة والمعتزلة وهو مذهب الصوفية ايضا وان صفاته تعالى لاهى غيره وجوداً ولا هى عينه مفهوما ولا يمكن ان تحمل على ذاته حمل هو هو فتكون عينه ولا حمل هو ذو هو فتكون وصفا قائما بذاته تعالى يغاير وجوده وجود الذات بل اتصاف الذات بهذه الصفات اتصاف انتزاعى على الوجه الذى قدمنا وقد صرح بان الصفات عينه وجودا وغيره مفهوما شارح المواقف وغيره وصرح عبد الحكيم ايضا فى حواشيه على شرح العضدية للدواني ان التدليل على القدرة لم يثبت قدرا زائدا على التمكن من الفعل وهو امر اعتباري ومثله يقال فى باقى الصفات واذا اردت زيادة تحقيق فعليك بكتابنا القول المفيد فى التوحيد وحواشينا على شرح خريدة الدردير فى التوحيد

(١) قال المصنف « الثانية شرط كونه حقيقة دوام اصله خلافا لابن سينا الخ قال الاسنوى شرع الآن فى بيان الصدق الحقيقى من المجازي وحاصله الخ» وأقول مااختاره المصنف هو مذهب الجمهور من العلماء حيث قالوا ان بقاء معنى المشتق منه في المحل شرط في كون اطلاق اللفظ المشتق عليه حقيقة ان امكن بقاء ذلك المعنى كالقيام وان لم يمكن بقاؤه كالتكلم لانه باصوات تنقضى شيئاً فشيئاً فالشرط بقاء آخر جزء منه فاذا لم يبق المعنى او جزؤه الاخير فى المحل يكون اللفظ المشتق المطلق عليه مجازا كالمطلق قبل وجود المعنى وقيل لايشترط بقاء ماذكر فيكون اللفظ المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحابا للاطلاق ومن اجل ان بقاء ذلك المعنى أو جزئه الاخير شرطا فيما ذكر كان اسم الفاعل من جملة المشتق حقيقة فى حال التلبس بالمعنى او جزئه الاخير لاحال النطق خلافا للقرافى وتوضيح ذلك ان فى كل كلام زمانين احدهما زمان النسبة وهو زمان

المعنى موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى « انك ميت » فهو مجازا اتفاقا كما صرح به المصنف فى أثناء

ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذى يسمي فى اصطلاحهم حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان اثبات النسبة وهو زمان التكلم والنطق وهو الذي يسمى فى اصطلاحهم حال الحكم فاذا قلنا مثلا ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضى اذ هو الذى فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان اثبات هذه النسبة لزيد فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقولنا اسم الفاعل حقيقة فى الحال نعنى زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم واياك أن تفهم ان معنى هذا الزمن داخل فى مفهوم الاسماء المشتقة بل انما قالوا ان اسم الفاعل حقيقة فى الحال لاشتراط الجمهور بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان أمكن والا فآخر جزء فاسم الفاعل موضوع للمتصف بالحدث فيلزمه أن لايكون حقيقة الا ان أطلق باعتبار حال الاتصاف وزمنه فموضوع هذه المسئلة ما اذا وجد المعنى المشتق منه وانقضى فقال قوم ان الاطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيقى استصحابا للاطلاق الاول وقال الجمهور لا يكون حقيقيا الا ان بقى المعنى الاول أو جزؤه . ومن هذا تعلم أن قول المصنف دوام أصله لابد منه لأن موضوع المسئلة ما اذا وجد المعني وانقضى والخلاف بعد ذلك فى أنه يشترط البقاء حال الاطلاق فى كونه حقيقة أو يكفى مجرد الوجود ولو فيما مضى ولو عبر بالوجود ثم حكى القول الثانى لأوهم ان صاحب القول الثانى لا يشترط الوجود أصلا مع ان ذلك خلاف الواقع فان الكل يشترطون الوجود لكن صاحب القول الثاني يكتفى فى كون الاطلاق حقيقة بالوجود ولو فيمامضى خلافا للجمهور الذين يشترطون كون الاطلاق حال التلبس كما ذكر ومرادهم بحال التلبس ماهو أعم من أن يكون التلبس موجوداً حال النطق أولا وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذى لا ينقسم والا لما تحقق معانى المشتقات من المصادر التي يمتنع وجود معانيها فى آن واحد كالتكلم فيلزم أن لا تكون حقيقة أصلا بل المراد به اجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة

الاستدلال وان كان باعتبار المـاضى ففيه ثلاثة مذاهب : أحدها انه مجاز مطلقا سواء أمكن مقارنته كالضرب وغيره أو لم يمكن كالـكلام . وطريق من أراد الاطلاق الحقيقى فى الـكلام وشبهه أن يأتى به مقارنا لآخر حرف كما سيأتى . والثاني انه حقيقة مطلقا وهومذهب ابن سينا وأبى هاشم وكذلك أبو على كما قال فى الحاصل . والثالث التفصيل بين الممكن وغيره[1]. وتوقف الآمدى فى هذه المذاهب فلم يصحح شيئا منها وكذلك ابن الحاجب وصحح المصنف الاول وقال فى المحصول انه الاقرب . فان قيل قد تقدم فى المسئلة السابقة أن ابا على وابنه لايشترطان صدق الاصل فلا معنى هنا للنقل عنهما لانهما اذا لم يشترطا الصدق فالاستمرار بطريق الاولى . وأيضا فلانه يوهم اشتراط وجود الاصل عندهما .وجوابه انهما لم يخالفا هناك الا فى صفات الله تعالى خاصة وأما ماعداها كالضارب والمتكلم وهو الذى يتكلم فيه الآن فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه[2]. ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع اذا مات

(١) قال الاسنوى «والثالث التفصيل بين الممكن وغيره» أى فقال بالاشتراط فى الممكن وعدم الاشتراط فيما لا يمكن وهذا القول حكاه الآمدى وقال فيه الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع هو بحث ذكره فى المحصول ودفعه بانه لم يقل به أحد اه أي ان الامام ذكره فى المحصول بحثا ورده بانه لم يقل به أحد ولذلك لم يذكره المصنف وقال التاج السبكى فى تكملة الابهاج وفى المسئلة مذهب ثالث ان معنى المشتق منه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود اشترط بقاؤه فى كون المشتق حقيقة والا فلا . حكاه الآمدى والامام ذكره بحثا من جهة الخصم ثم أجاب عنه بان أحدا من الائمة لم يقل بهذا الفرق فيكون باطلا اه

(٢) قال الاسنوى «وجوابه انهما لم يخالفا هناك الا فى صفات الله تعالى خاصة وأما ما عداها كالضارب والمتكلم وهو الذى يتكلم فيه الآن فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليـه » أقول قد علمت ان المعتزلة ومنهم أبو على وابنه أبو هاشم يقولون ان مبادى صفاته تعالى امور اعتبارية وان الله تعالى يتصف بها اتصافا انتزاعيا كما سبق التنبيه عليـه ومن المسلم به انه كما يجوز الاشتقاق من

المشترى قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام « أيما رجل مات أو أفلس

الصفات الحقيقية كذلك يجوز الاشتقاق من الصفات الاعتبارية فهم لا يخالفون أيضاً في صفاته تعالى كما لا يخالفون فى غيرها وأما انكارهم انه تعالى متكلم بالمعنى الذى يقول به أهل السنة فذلك لانكارهم الكلام النفسى ويقولون انه متكلم بمعنى محدث للكلام فالمتكلم عندهم وصف لله تعالى مشتق من المتكلم بمعنى احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث معنى قائم بذاته تعالى على معنى انه اعتبارى صادق بوصف الله تعالى به وصفا انتزاعيا . وهذا كاف فى قيام مبدأ الاشتقاق بمن يشتق له منه اسم كما فى المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم فلكونهم قائلين بالكلام اللفظى فقط وهو النظم المقروء قالوا ان لله قدرة تامة على تأليفه على الوجه المخصوص وهذه القدرة هى معنى اعتبارى وهو تمكنه سبحانه بذاته من هذا التأليف لا أن هناك قوة زائدة على ذاته كما هو الحال فينا فاننا نقدر بقوة زائدة فينا على ذواتنا على تأليف كلامنا فهذا التأليف يقال له التكلم عندهم . والرد عليهم انما هو بان الاجماع القاطع قام على ان الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقا لتلك الصفة وعلى كل تقدير لابد من كلام له تعالى وان كنا لا نعلم كنه كلامه وقيامه لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته وسائر صفاته وقيامها به ونؤمن بكل ذلك لان العلم بكنه شيء مما ذكره مما لا يدخل تحت دائرة العقل (وما قدروا الله حق قدره) (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما)

والعجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر كنه الذات اشراك

وعلى كل حال فالعلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدرى المفهوم للكافة الذى هو مبدأ الاشتقاق فى الصفات وثانيهما على ما به يتحقق هذا المفهوم ويترتب عليه ويعتبر منشأ له والاول لا خلاف فيه وانما الخلاف فى الثانى فعند المعتزلة فى البارى جل شأنه هو نفس ذاته تعالى فان ذاته تعالى بذاته تكشف الاشياء عنده ولا ينظر فى انكشاف الاشياء الى أمر آخر يقوم به كما نحتاج الى

فصاحب المتاع أحق بمتاعه» (١) فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار مامضى رجع

أمر زائد فى ذاتنا فى انكشاف الاشياء لنا فذاته الاقدس عندهم من هذه الحيثية علم كما ان الانكشاف المترتب عليها علم أيضا وهكذا يقال فى سائر الصفات كل منها بما يليق به والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتبارى الاول القائم بذاته تعالى وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدأ قياما انضماميا بمعنى أن يكون المبدأ موجوداً خارجيا ينضم للمحل عند قيامه به كالسواد بالنظر الى الاسود ألا ترى مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التى تنتزع الاعتبارات عنها وحينئذ فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدا لافى صفات الله تعالى ولا فى غيرها من المشتقات وقد علمت ان المحققين من أهل السنة لا يخالفونهم فى ذلك فاعرف الرجال بالحق ولا تعكس القضية

(١) قال الاسنوى « ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع اذا مات المشترى قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام: ايما رجل مات . الحديث » أقول قداختلف الحنفية والشافعية فيما اذا باع رجل سلعته لآخر وقبضها المشترى ثم مات المشترى مفلسا بعد القبض وقبل وفاء الثمن وعليه ديون لغير هذا البائع والسلعة قائمة بعينها فى تركة المشترى ايكون البائع بدين الثمن اسوة الغرماء فى تلك السلعة او انه يكون أحق بها من سائر الغرماء كما لومات المشترى قبل وفاء الثمن والسلعة تحت يد البائع بالاول قالت الحنفية لان المراد بصاحب المتاع المشتري لان البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى وقالت الشافعية بالثانى وصاحب المتاع هو البائع وهو حقيقة فيه لعدم اشتراط بقاء المعنى كذا نقله الجاربردي قال البدخشي وهو مشكل لان كلا منهما صاحب المتاع باعتبار ماكان وليس البائع بصاحب له فى الحال والظاهر انه ليس الخلاف مبنيا على هذا بل على ان اللفظ وان صلح لكل منهما الا ان الشافعى يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما ان المرتهن احق بالمرهون من غيره لذلك وان ابا حنيفة يقول بان الترجيح للمشترى لثبوت ملكه على المتاع يدا ورقبة وعدم عروض مايزيله الى حين الموت بخلاف المرهون لان

فيه لاندراجه تحته وان قلنا مجاز فلا ويتعين الحمل على المستعير . وههنا أمور

اليد فيه للمرتهن اه ومعنى هذا انه لاشبهة فى انتقال السلعة عن ملك البائع وضمانه بالبيع الصحيح التام المؤكد بالقبض الى ملك المشترى وضمانه وبذلك لايكون البائع صاحب المتاع فى الحال بل هو صاحبه باعتبار ماقبل البيع وكذلك المشترى وان دخل المبيع فى ملكه بذلك البيع الصحيح التام المؤكد بالقبض الا انه بالموت قد زال ملكه عنه فهو ايضا صاحب المتاع باعتبار ماقبل الموت وليس هو صاحبه فى الحال بعد الموت فكل من البائع والمشترى صاحب المتاع باعتبار مامضى لا باعتبار الحال فلا يصح التمسك بهذا الحديث لكل من الامامين على الوجه الذى قاله الجاربردى ولذلك قال الاسنوى فان قلنا انه صاحب متاع حقيقة باعتبار مامضى رجع فيه لاندراجه تحته وان قلنا انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المستعير اه فجعل احتمالى الحقيقة والمجاز وجهين فى مذهبه ولم يجعلهما مبنى الخلاف لاتفاق المذهبين على ان صاحب المتاع اما حقيقة فيهما أو مجاز فيهما لكن ماقاله البدخشي فى ترجيح مذهب أبى حنيفة خلاف ماعليه الحنفية لان الحنفية يقولون ان المشترى حيث مات مفلسا والتركة مستغرقة بالدين فرعاة لحقه يبقى ملكه فيها ولا ينتقل منها شىء للورثة مالم يقض الدين ولذلك ساغ للقاضى بيعها لقضاء دين المشترى ولوكان الورثة بالغين حاضرين أو غائبين كلهم أو بعضهم وليس للورثة ولا لاحد منهم ان يتصرف فى شىء من أعيان التركة مادام الدين باقيا نعم اذا قضى الورثة دين الغرماء من مالهم كان لهم ذلك لان الغرماء لاحق لهم الا فى استيفاء ديونهم وبذلك يترجح كون صاحب المتاع هو المشترى لثبوت ملكه حكما الى ان تقضى ديونه فيكون هو صاحب المتاع حقيقة اتفاقا لقيام ملكه فى الحال وعدم زواله بالموت وعدم انتقاله للورثة بخلاف البائع فانه صاحبه حقيقة باعتبار مامضى فقط على القول بذلك وعلى قول الجمهور وهو الراجح يكون صاحبا مجازا لاحقيقة والحقيقة أحق من المجاز وأما حمله على المستعير فخلاف ظاهر الحديث وحمله عليه حملا بلا قرينة وذلك لان صاحب المتاع فى الحديث عام يشمل كل من كان صاحب متاع حال التلبس الذى هو

لابد من معرفتها : احدها أن الفعل من جملة المشتقات [1] مع أن اطلاق الماضى منه باعتبار مامضى حقيقة بلا نزاع . وقد دخل فى كلام المصنف حيث قال شرط

المعنى الحقيقى اتفاقا فيشمل المشترى اذا مات مفلسا ودينه مستغرق لما علمت ان الشارع اعتبر ملكه قائما مراعاة لحقه وقضاء دينه منه ويشمل المعير والمودع اذا مات المستعير والمودع بفتح الدال فان كلا منهما صاحب متاع في الحال واحق بمتاعه من الورثة والغرماء ايضا فتخصيصه بالمستعير اذا مات وفى تركته عين مستعارة كان صاحبها أحق بها تخصيص بلا مخصص وأما اذا مات المشترى قبل القبض وقبل وفاء الثمن فالسلعة لازالت فى ضمان البائع حتى اذا هلكت هلكت عليه وبطل حقه فى الثمن وكذلك المرهون بعقد الرهن دخل في ضمان المرتهن لان العين بعقد الرهن صارت مضمونة على المرتهن بالاقل من القيمة والدين على ماعرف فى الفقه فحصل الفرق وبطل القياس

(١) قال الاسنوى « وهاهنا امور لابد من معرفتها أحدها ان الفعل من جملة المشتقات الخ » أقول قال التاج السبكى فى تكملة الابهاج اطلاق اسم المشتق باعتبار الحال حقيقة بالاجماع وباعتبار المستقبل مجاز بالاجماع واما اطلاقه باعتبار الماضى كاطلاق الضارب على من صدر منه الضرب وانتهى فقال الجمهور انه غير حقيقة قال الامام وهو الاقرب واختاره في الكتاب وقال ابن سينا وأبو هاشم ووالده أبو على انه حقيقة اهـ ولذلك قدمنا ان موضوع هذه المسئلة ما اذا وجد المعنى وانقضى فقال قوم ان الاطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيقي استصحابا للاطلاق الاول وقال الجمهور لايكون حقيقيا الا ان بقي المعنى الاول او جزؤه وقال التاج السبكى فى التكملة أيضا واعلم ان محل الخلاف فى المسئلة انما هو فى صدق الاسم فقط اعني هل يسمى من ضرب امس الآن بضارب وهو امر راجع الى اللغة وليس النزاع فى نسبة المعنى اعنى ان هذا الضارب امس هل هو الآن ضارب فان ذلك لايقوله عاقل اهـ ومن هذا تعلم ان وضع المسئلة فى المشتق مطلقا انما هو لبيان وضع القاعدة التى انبنى عليها الخلاف فى الاسم المشتق ولذلك قال صاحب جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه فى كون المشتق

كونه حقيقة أي كون المشتق . وأما المضارع فينبني على الخلاف المشهور من كونه مشتركا أم لا [١] فان جعلناه مشتركا أو حقيقة فى الاستقبال فيستثنى أيضا . الثانى أن التعبير بالدوام انما يصح فيما يصح عليه البقاء [٢] وحينئذ فتخرج المشتقات من الاعراض السيالة كالمتكلم ونحوه فالصواب أن يقول شرط المشتق وجود أصله حال الاطلاق . الثالث أن الامام فى المحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بأنه لايصح أن يقال لليقظان انه نائم اعتبارا بالنوم السابق [٣] وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو يقتضى

حقيقة ان امكن والا فآخر جزء منه وثالثها الوقف ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة فى الحال أى حال التلبس لا حال النطق خلافا للقرافى اه فدل ذلك على ان المعروف عندهم فى وضع المسئلة هكذا وان الخلاف انما هو فى صدق الاسم فقط اعنى هل يسمى من ضرب امس الآن بضارب كما قدمناه فالفعل داخل فى القاعدة لافى موضع الخلاف الذى هو خاص بصدق الاسم فقط

(١) قال الاسنوى « واما المضارع فينبنى على الخلاف المشهور الخ » قد علمت ان الكلام ليس فى الفعل الماضى ولا فى الفعل المضارع بل الكلام فى صدق الاسم المشتق قبل وجود المشتق منه فان الاجماع على انه مجاز ولاخلاف فيه كما قدمه الاسنوى نفسه وحكى التاج السبكى في التكملة الاجماع عليه

(٢) قال الاسنوى « الثانى ان التعبير بالدوام انما يصح فيما يصح عليه البقاء الخ » وجوابه أن المراد من بقاء المعنى ودوامه بقاؤه ودوامه اما بتمامه او بجزء منه ولكون هذا الجواب يحتاج الى عناية صرح صاحب جمع الجوامع بالامرين اشتراط بقاء المتشق منه ان مكن او بقاء آخر جزء ان لم يمكن كما سبق خروجا عن هذا التكلف وعلى كل حال فالتعبير بالبقاء أو الدوام فى قول الجمهور لابد منه ولايكفى ان يقول شرط المشتق وجود اصله حال الاطلاق لانه لوقال كذلك لما تأتى له حكاية مقابله لما فيه حينئذ من ابهام خلاف المراد كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « الثالث ان الامام فى المحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بانه لايصح ان يقال لليقظان انه نائم اعتبارا بالنوم

أن ذلك محل اتفاق وصرح به الآمدى فى الاحكام فى آخر المسئلة فقال لايجوز تسمية القائم قاعدا او القاعد قائما للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين وأهل

السابق » الى آخر ما قاله من انه ينبغى استثناؤه من كلام المصنف ويؤيد ماقاله الاسنوى قول المحقق التفتازاني ما معناه والحق ان الوصف من المؤمن وما جري مجراه ليس من محل النزاع بل محله اسم الفاعل بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبوت كما في مثـل المؤمن والـكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد ممـا يعتبر فى بعضـه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفى بعضه الاتصاف به البتة لـكن تعقبه الكمال بن الهمام بان الحق انه اذا أجمع على ان المؤمن اذا لم يخرج بالنوم والغفلة عن الايمـان اذا لوحظ مجرد الوصف او عن كونه مؤمنا اذا لوحظت الذات الموصوفه بالايمان باعترافـكم بل حكم اهل اللغة والشرع بانه مادام المعنى كالايمان مودعا حافظة المدرك الذى هو المؤمن فى هذا المثال كان ذلك المعنى قائما به مالم يطرأ حـكم يناقضه بلا شرط دوام الملاحظة لذلك المعنى فاطلاق المؤمن مثلا حين نومه وغفلته اطلاق له حال قيام المعنى به وهو حقيقى اتفاقا فلم يفد الاتفاق على الاطلاق على ذلك شيئاً فى مطلوبـكم من خروجه عن محل النزاع وبهذا يبطل الجواب بان اطلاق المؤمن على المؤمن الغافل والنائم مجاز وان ذكره ابن الحاجب وتابعه الشارحون واردفه المحقق الشريف بان الاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما في الجملة واما بطريق الحقيقة فلا واجراء احكام المؤمنين على النائم مثلا لايستلزم كون الاطلاق عليه حقيقة ووجه بطلانه ظاهر واثبات كون الاطلاق مجازا بامتناع اطلاق كافر لمؤمن صحابى او غيره الخ باعتبار تقدم كفره باطل فانهذا الامتناع يقتضي ان لا يصح الاطلاق لاحقيقة ولامجازاً وليس كذلك بل صحة اطلاق كافر على من آمن بعد كفره لغة اتفاق انما الخلاف فى انه حقيقة او مجاز والمانع من الاطلاق عليه استعمالا حقيقة ومجازا أمر شرعى كما ذكره صاحب التحصيل وغيره وهو حرمة نبز المؤمن ولاسيما الصحابي بهذا الذم الذى طهره الله منه وليس الـكلام باعتبار الشرع بل باعتبار اللغة واذا لم يكن خلاف لغـة فى صحة اطلاق كافر على من

اللسان . واذا تقرر هذا فينبغى استثناؤه من كلام المصنف . وضابطه كما قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتنقيح أن يطرأ على المحل وصف وجودى

آمن بعد كفر فللقائلين بان الاطلاق باعتبار مامضى حقيقة ان يقولوا اطلاق كافر على من آمن بعد كفر حقيقة لغوية مع صحة اطلاق الضد وهو مؤمن في هذا المثال اطلاقا حقيقيا لغويا ايضا ولايمتنع هذا الا لو قام معنى الضدين في وقت صحة اطلاق كافر حقيقة وصحة اطلاق مؤمن حقيقة على الشخص الواحد به وليس المدعى في هذا سوى كون اللفظ بعد انقضاء المعنى حقيقه وأين اطلاق لفظ الضد الذى هو مجرد تسمية لغوية من قيام معنى الضد في الحال ليجتمع المتنافيان أو يلزم قيام احدهما بعينه قال الكمال وحينئذ يبطل الزام القاضى عضد الدين كونه كافرا حقيقة مؤمنا حقيقة في وقت واحد حقيقة لانه انما يبطل ذلك لو كان اطلاق الكافر والمؤمن في وقت واحد حقيقة لانه يستلزم ثبوت نفس الايمان والكفر في وقت واحد وليس كذلك لان احدى الحقيقتين لايقارنها وجود المعنى بل يثبت حال انتفائه لان الفرض كون اللفظ حقيقة بعد انقضاء المعنى فلم يلزم من كونه كافرا حقيقة مؤمنا حقيقة سوى صحة الاطلاقين الحقيقيين باعتبار وقتين وليس ذلك بممتنع الا لو استلزم اجتماع معناهما فى وقت واحد وهو منتف اه المقصود منه موضحا من شرح التقرير عليه وقد أطال في ذلك فراجعه ان شئت . ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى بعد أن حكى الخلاف على وجه العموم وقيل ان طرأ على المحل للوصف وصف وجودى يناقض الوصف الاول كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود لم يسم المحل بالاول أي بالمشتق من اسمه اجماعا والخلاف في غير ذلك والاصح جريانه فيه اذ لايظهر بينه وبين غيره فرق اه ومن هذا تعلم انه لا حاجة الى استثناء ماذكر من كلام المصنف واخراجه من موضع النزاع ولا لضابط التبريزى الذى قاله في شرح مختصر المحصول ولايهولنك قول الآمدى لايجوز تسمية القائم قاعدا والقاعد قائما للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين وأهل اللسان اه ولا لما أطال به صاحب التقرير على التحرير من التمسك بهذا الاجماع بما لايفيد لانهم

يناقض المعنى الاول أو يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا . الرابع أن ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك أو زان أو سارق[1] فأما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه

ان أرادوا عدم جواز تسمية القائم قاعدا والقاعد قائما بمعنى اطلاق هذين اللفظين مع اتحاد زمان الاتصاف بالضدين فمسلم ولكن ذلك غير مراد من يقول ان الاطلاق باعتبار ما مضى حقيقة كما ان الاطلاق باعتبار الحال حقيقة فيقال للقاعد قاعد باعتبار ما مضى أو باعتبار حال التلبس ويقال له قائم باعتبار حال اخرى في زمان آخر وان ارادوا عدم جواز ذلك مع اختلاف الزمان فغير مسلم لأنه لو امتنع اطلاقه على وجه الحقيقة لغة لامتنع الاطلاق على وجه المجاز لغة ولا قائل به لما علمت من الاتفاق على صحة الاطلاق وانما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازا فاجماع المسلمين وأهل اللسان على عدم ماذكر يجب حمله على ما اذا اتحد زمان الاتصاف وليس ذلك موضوع الكلام بل الموضوع اختلاف الزمانين ولذلك عدل التاج السبكي في جمع الجوامع عما قاله في تكملة الابهاج من ان الذى يتجه ان الخلاف أيضا ليس في الصفات القارة المحسوسة كالبياض والسواد لانا على قطع بان اللغوى لا يطلق على الابيض بعد اسوداده انه أبيض الى آخر ماقاله مما لايخرج عن كلام الاسنوي

(١) قال الاسنوى « الرابع ماقاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك أوزان أوسارق فأما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه حقيقة مطلقا كما قال القرافى الخ » . وأقول خالف القرافي والاسنوى في ذلك صاحب جمع الجوامع في تكملة الابهاج فقال اعلم اننا لانعنى بالحال حال نطقنا بل حال اتصافه بالمشتق منه فاذا قلت اقتلوا المشركين فمعناه الامر بقتل من اتصف بالشرك وان لم يكن وقت قولك اقتلوا المشركين متصفا به وقد خفى ذلك على بعض الفضلاء فظن انه لايشمل من يأتى بعد ذلك الا مجازا اهـ ومراده ببعض الفضلاء القرافي . وقال فى جمع الجوامع ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال أي حال التلبس لا النطق خلافا للقرافي اهـ قال المحلى عليه في قوله

﴿ تابع الحاشية ﴾

بالثاني حيث قال في بيان معنى الحال في المشتق ان يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبنى على ذلك سؤاله في نصوص الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها انها انما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذى هو حال النطق مجازا والاصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له حقيقة . وأجاب بان المسئلة في المشتق المحكوم به نحو زيد ضارب فان كان محكوما عليه كما في الآيات المذكورة فحقيقة مطلقا وقال المصنف تبعا لوالده في دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه لاحال النطق به الذى هو حال التلبس بالمعنى أيضا فقط فابقيا المسئلة على عمومها وغيرهما كالاسنوى سلم تخصيصها اه وبذلك تعلم ان صاحب جمع الجوامع ووالده قالا بان لافرق بين المشتق المحكوم به والمحكوم عليه والقرافى والاسنوى على قصر المسئلة على المشتق المحكوم به فان لم يكن محكومابه فحقيقة مطلقا أى في الزمن الماضى والحال والاستقبال . ويرد على هذا الذى قاله القرافي والاسنوي انه ان كان المراد ان اطلاق المشتق باعتبار التلبس بالوصف في وقته حقيقة فسلم ولافرق فيذلك بين المحكوم عليه وبه فيذلك وهو مذهب صاحب جمع الجوامع كوالده ولا يخالفه قول ابن سينا ان صدق وصف الموضوع علىذاته لابدان يكون بالفعل سواء كان في الماضي أوالحال أوالاستقبال لان المراد ان يعتبر حال التلبس به سواء كان ذلك فيالماضى أوالحال أو الاستقبال وان كان المراد انه يطلق الوصف حقيقة قبل التلبس لاباعتبار حال التلبس أو بعده فممنوع لمخالفته اللغة وقول الجمهور وعلى هذا يكون قول القرافي والاجماع على تناولها له حقيقة لايقتضى ان المسئلة خاصة بالمحكوم به فان كان محكوماعليه كما في الآيات فحقيقة مطلقا لان كون مافيالآيات حقيقة مطلقا انما كان من جهة ان صدق وصف الموضوع علىذاته لابد ان يكون بالفعل سواء فى الماضى أوغيره وان المعتبر حال التلبس به سواء كان ذلك في الماضى أوالحال أوالاستقبال كما قلنا وانه انما يكون مجازا اذا أطلق الوصف قبل التلبس لاباعتبار حال التلبس أو

حقيقة مطلقا كما قال القرافى[1] اذ لوكان مجازا لكان قوله تعالى « اقتلوا المشركين كافة ــ والزانية والزانى ــ والسارق والسارقة » وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات فى زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب[2] عند

أطلق بعده لا باعتبار حال التلبس اما لوأطلق قبل التلبس باعتبار حال التلبس أو بعده باعتبار حال التلبس فهو حقيقة لما قدمناه ان المراد حال التلبس سواء وجد التلبس حال النطق أولا وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذى لاينقسم الى آخر ماقدمناه ولافرق في هذا بين المحكوم عليه وبه

(١) قال الاسنوى « فاما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق الخ » عبارة القرافى فان كان محكوما عليه كما في الآيات المذكورة فحقيقة مطلقا وللاشارة الى ان مراد القرافى بالمحكوم عليه ماليس محكوما به يشمل نحو المشركين من قوله تعالى « اقتلوا المشركين » فانه مفعول به لامحكوم عليه لكنه يصدق عليه انه ليس محكوما به . قال الاسنوى « اما اذا كان متعلق الحكم الى آخره » والدليل على ان مراده ذلك ان القرافي أورد سؤاله كما سبق فى نصوص الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها فكان هذا دليلا على انه أراد بقوله فان كان محكوما عليه الى آخر ماسبق ما اذا كان متعلق الحكم

(٢) قال الاسنوى « مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات فى زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب » أى مع ان الاجماع على ان الخطاب يتناول كل من اتصف بهذه الصفات بعد نزوله حقيقة لا مجازا ولكن نقول نم يتناول الخطاب حقيقة كل من اتصف بهذه الصفات فى المستقبل بعد نزوله لان اطلاقه باعتبار التلبس بالوصف فى وقته فهو حقيقة بهذا الاعتبار ولا فرق فى ذلك بين المحكوم به وغير المحكوم به وذلك لما قدمناه ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد أن يكون بالفعل سواء كان في الماضى أو فى الحال أو فى الاستقبال فالمدار فى ذلك على أن يعتبر حال التلبس بالفعل فى الماضى أوغيره فان كان مراد القرافى هذا فقد علمت انه مراد التاج السبكى ووالده ومرحبا بالوفاق والآيات التى أورد فيها

إنزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولاقائل بهذا وقوله «لانه» أى الدليل على أنه ليس بحقيقة أنه يصدق نفى المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلا زيد ليس بضارب واذاصدق ذلك فلا يصدق ايجابه وهو زيد ضارب والا لزم اجتماع النقيضين فان اطلق عليه كان مجازا لما سيأتى أن من علامة المجاز صحة النفى. أما الدليل على أنه يصدق نفيه عند زواله فلانه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب فى الحال واذا صدق هذا صدق ليس بضارب لانه جزؤه ومتى صدق الكل صدق الجزء. واعترض الخصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان أى لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا تتناقضان لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الاثبات كما تقرر فى علم المنطق. والجواب أنهما مؤقتان بحال التكلم وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له اذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما فى تكذيب الآخر ورفعه لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكونان متناقضتين كما قلنا. هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه [1]: أحدها أن

القرافى سؤاله هى من هذا القبيل فلا يرد نقضا على من خالف القرافى وان كان مراده انه يطلق الوصف حقيقة قبل التلبس لاباعتبار حال التلبس فهو مجاز باتفاق فالقول بانه حقيقة فى هذا الاطلاق ممنوع لمخالفته اللغة كما ان اطلاق الوصف بعد التلبس لا باعتبار حال التلبس مجاز عند الجمهور وحقيقة عند غيرهم واطلاق الوصف فى الآيات التى أورد فيها القرافى سؤاله اعتبر فيه حال التلبس بالوصف وان كان نزول الآيات قبل ذلك فتفطن ولا تسأم

(١) قال الاسنوى « هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه أحدها الى آخره » أقول ان الدليل وما فيه من الوجوه التى أوردها الاسنوى فى نظره انما هى من قبيل المشاغبات اللفظية والمناقشات الوهمية وذلك لما قدمناه عن تكملة الابهاج ان محل الخلاف فى المسئلة انما هو صدق الاسم فقط أعنى هل يسمى من ضرب أمس الآن بضارب وهو أمر راجع الى اللغة وليس النزاع فى نسبة المعنى اعنى فى أن هذا الضارب أمس هل هو الآن ضارب فان ذلك لايقول به عاقل اهـ.

هذا الدليل ينقلب على المستدل . بيانه أنه يصدق قولنا زيد ضارب فى الماضى فيصدق قولنا انه ضارب لان صدق المركب يستلزم صدق أجزائه واذا صدق انه ضارب فلا يصدق ليس بضارب والا لاجتمع النقيضان وكذلك أيضا نفعل بالنسبة الى المستقبل فنقول زيد ضارب غدا الخ . الثانى اذا كانت القضيتان مؤقتتين بالحال على ماقاله وفرضنا أيضا القضية السالبة صادقة فتكون الموجبة المقيدة بالحال هى الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب فى الحال ولكن لايلزم من كذبه كذب المطلق الذى هو قولنا ضارب وهو محل النزاع. الثالث لايخلو اما أن يكون المشتق المتنازع فى صحة اطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب فى الحال أم النزاع فى مجرد الاطلاق العارى عن التقييد فان كان النزاع فى الثانى فبطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة. واعتراض الخصم باق على حاله. واما استعمالهما فى التكاذب فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على ارادة زمان معين وان كان النزاع فى المقيد بالحال وهو الذى يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لانه مصادرة على المطلوب اذ هو محل النزاع وبتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به فى الدليل فنقول لما صح ليس بضارب فى الحال لم يصح ضارب فى الحال ولا نتكلف اقامته على الوجه الذي قرره حتى يورد عليه أن القضايا مطلقة فلاتتناقض فنتكلف الى الجواب عنها بجواب غير محقق . الرابع أورده الآمدى فى الاحكام وأخذ منه جماعة أن الضارب فى الحال أخص من مطلق الضارب فقولنا ليس بضارب فى الحال نفى للاخص ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم فلا يلزم من صدقه صدق ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فانه صادق مع أنه لايصدق قولنا أنه

وجميع ما ساقوه من الادلة والمناقشة فيها وحديث التصادق والتكاذب وكون القضيتين مطلقتين أومؤقتتين وغير ذلك انما يجىء اذا كان محل النزاع نسبة المعنى وقد علمت ان ذلك مما لا يقوله عاقل بل النزاع انما هو فيمن ضرب أمس مثلا هل يسمي الآن ضاربا حقيقة أولا يسمى حقيقة بل يسمى مجازا وان ذلك أمر راجع الى اللغة ومتى كان الامر راجعا الى اللغة وان اطلاق لفظ ضارب الآن

ليس بحيوان . فان قيل انما يكون ليس بضارب فى الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان فى الحال متعلقا بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون متعلقا بليس ومعناه ليس فى الحال بضارب فيكون السلب مقيدا بقوله فى الحال فيكون أخص من قولنا ليس بضارب لان السلب الاخص أخص من السلب المطلق والاخص يستلزم الاعم . والجواب أنا لا نسلم أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس فى الحال بضارب لانه عين المتنازع فيه . والى هذا أشار فى التحصيل بقوله لا نسلم أن هذا سلب أخص أى بالتنوين بل سلب أخص أى بالاضافة

قال « وعورض بوجوه : الاول أن الضارب من له الضرب وهو أعم من الماضى . ورد بأنه أعم من المستقبل أيضا وهو مجاز اتفاقا . الثانى أن النحاة منعوا عمل النعت للماضى . ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل . الثالث أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة وأجيب بأنه لما تعذر اجتماع اجزائه اكتفى بآخر جزء . الرابع أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه . وأجيب بأنه مجاز ولا أطلق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة » أقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذى ذكرتم وان دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بأدلة أربعة تدل على أنه يصدق حقيقة . ولو قال المصنف بأوجه لكان اوجه من الوجوه لانها جمع كثرة : الاول أن الضارب مثلا عبارة عن ذات ثبت لها الضرب وثبوت الضرب أعم من أن يكون فى الحال أو فى الماضى بدليل صحة تقسيمه اليها وهو فى الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك فى الماضى . ورد هذا الدليل بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضى والحال فهو أعم من الاستقبال فيلزم أن يكون حقيقة فى المستقبل وهو مجاز بالاتفاق .

على من ضرب أمس متفق عليه وانما الخلاف فى انه حقيقة أو مجاز بالثانى قال الجمهور وبالاول قال غيرهم كان المعول عليه هو النقل . ومما اتفق عليه الجميع ان اطلاق المشتق حال التلبس بالوصف حقيقة والخلاف فيما اذا أطلق بعد انقضاء الوصف فكان قول الجمهور هو الحق لان الاطلاق لو كان حقيقة فى حال التلبس

وفى الجواب نظر لان من ثبت له الضرب او حصل له لاينقسم الى المستقبل . الثاني أن النحاة أى جمهورهم قالوا ان النعت يعنى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول اذاكان بمعنى الماضى أى وليس معه أل لاينصب مفعوله بل يتعين جره اليه بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد أمس وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضى والاصل فى الاستعمال الحقيقة . والجواب أن هذا الدليل منتقض باجماعهم على اعماله اذا كان بمعنى الاستقبال فان ماقاتموه فى الماضى يأتي بعينه فى المستقبل مع انه مجاز اتفاقا . وأجاب فى التحصيل عن جوابنا بأنه يوجب تكثير المجاز وهو خلاف الاصل . الثالث لو شرط بقاء المشتق منه الى حالة الاطلاق لم يكن المشتق من الالفاظ كالمتكلم والمخبر والمحدث حقيقة البتة لان الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك الحروف فى وقت واحد لانها أعراض سيالة لايوجد منها حرف الا بعد انقضاء الآخر. والجواب أنه لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه اكتفينا فى الاطلاق الحقيقى بمقارنته لآخر جزء لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته لشىء منه فمن قال قام زيد مثلا انما يصدق عليه متكلم حقيقة عند مقارنة الدال فقط لاقبلها ولا بعدها . الرابع ان لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة خلوه عن مفهوم الايمان والاصل فى الاطلاق الحقيقة . بيانه أن الواحد منا اذا نام يصدق عليه أنه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان في تلك الحالة لانه اما عبارة عن التصديق كما هو مذهب الاشعرى أوعن العمل كما هو مذهب المعتزلة وكل منهما ليس بحاصل فى حال نومه . وأجيب بأن هذا الاطلاق مجاز لانه لو كان اطلاق المؤمن علي الشخص باعتبار الايمان السابق حقيقة لكان اطلاق

وبعد الانقضاء لكان اللفظ مشتركا والمجاز خير من الاشتراك لان الاشتراك يؤدى الى الاجمال بخلاف ما اذا كان أحد المعنيين حقيقة والثانى مجازا خصوصا اذا كان أحدهما متفقا على انه حقيقة فلذلك أعرضنا عن الاشتغال بهذه المناقشات الخارجة عن محل النزاع وهى فى ذاتها واضحة لا تحتاج الى بيان كوضوح خروجها عن الموضوع

الـكافر على أكابر الصحابة حقيقة باعتبار الـكفر السابق وهو باطل اتفاقا فيبطل الاول. وأجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بأن الحقيقة قد تهجر لعارض شرعى فلا يلزم من امتناع اطلاق اسم الذم لـكونه مخلا بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن . وفي الجواب نظر لان القاعدة أن امتناع الشيء متى دار اسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان اسناده الى عدم المقتضى أولى لانا لو أسندناه الى وجود المانع لـكان المقتضى قد وجد وتخلف أثره والاصل عدمه. وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لان المصنف يدعى أن امتناع اطلاق الـكافر لعدم المقتضى وهو وجود المشتق منه حالة الاطلاق والمجيب يدعى أن امتناعه لوجود المـانع فكان الاول أولى . وهذه القاعدة تنفع فى كثير من المباحث

قال « الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشىء والفعل لغيره للاستقراء. قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى جسم[1] كما أنه الخالق والخلق هو المخلوق . قلنا الخلق هو التأثير . قالوا ان قدم فيلزم قدم العالم والا لافتقر الى خلق آخر ويتسلسل.

---

(١) قال المصنف « الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشىء والفعل قائم بغيره للاستقراء . قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى جسم الى آخره » أقول هذه الثالثة مقابلة للاولى فان معناها ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له اسم خلافا للمعتزلة ومعنى الاولى ومن قام به وصف اشتق له لـكن بشرط أن يكون لهذا الوصف اسم وان لم يكن له اسم استحال الاشتقاق فلا يشتق له اسم منه . ولاستيفاء الاقسام والقيود قال صاحب جمع الجوامع من لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه اسم خلافا للمعتزلة فان قام به ماله اسم وجب الاشتقاق أو قام ما ليس له اسم كانواع الروائح لم يجب اه قال الجلال أى الاشتقاق لاستحالته ثم ذكر بعد ذلك المسئله الثانيـة فى كلام المصنف فقال والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه فى كون المشتق حقيقة ان أمكن والا فآخر جزء اه فاشار صاحب جمع الجوامع ان خلاف المعتزلة على فرض صحة نقل الخلاف عنهم انما هو فى موضع واحد وهو اذ من لم يقم به الوصف فقالوا يجوز أن يشتق له منه اسم فكانت عبارة جمع الجوامع أوجز وأحسن وأكثر فائدة

قلنا هو نسبة فلم يحتج الى تأثير آخر» أقول لايجوز اطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل أى المصدر المشتق منه قائم بغير ذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة اطلاق ذلك المشتق على الذى قام به لانا استقرينا اللغة فوجدنا الامر كذلك. وخالفت المعتزلة فى المسئلتين[1] فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم والكلام

---

(١) قال الاسنوى « وخالفت المعتزلة فى المسئلتين » أى فى مسئلة عدم جواز اشتقاق اسم من الوصف لمن لم يقم به وعدم جواز اشتقاق اسم لمن قام الوصف بغيره فقالوا بالجواز فيهما وقد علمت مما قدمنا أن المعتزلة لم يصرحوا بهذا الخلاف وانما لما نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلا لكن بذاته لا بصفات زائدة عليها الزمهم أهل السنة بانهم قائلون بجواز اشتقاق اسم لمن لا يقوم به الوصف ولما قالوا انه تعالى متكلم لكن بمعنى انه خالق للكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها موسى عليه الصلاة والسلام ألزموهم بانهم قائلون بجواز اشتقاق اسم لمن قام الوصف بغيره ولا يخفى ان لازم المذهب على فرض انه لازم له ليس بمذهب حتى ينسب اليهم الخلاف ومما لا شك فيه انه تعالى يوصف بانه متكلم عندنا بمعنى من قامت به صفة الكلام التى هى من صفات المعانى عندنا يقال فيها ما قيل فى غيرها من تلك الصفات وهذه الصفة تسمى بالكلام النفسى ويوصف بانه متكلم عندنا أيضاً بمعنى من قام به الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة ازلا وأبدا ترتيبا لاتعاقب فيه بلا صوت ولاحرف. وهذان يخالف فيهما المعتزلة ولا يقولون بثبوتهما ويوصف أيضا بمتكلم بمعنى موجد الكلام اللفظى الذى هو النظم الشريف والكلمات المسموعة لنا المتعبد بتلاوتها فان هذه الكلمات هى صادرة منه تعالى بدون مدخل للخلق نزل به الروح الامين بلسان عربى مبين وجعلناه قرآنا عربيا وبالجملة لا مدخل للخلق عندنا لافى ذات القرآن ولا فى كلماته بل ولا فى اللفظ المعبر به عنها ولا ترتيبها حروفا وآيات وسورا على ماهو الحق ووافقنا المعتزلة على هذا وأنكروا ماعداه وقالوا ان القرآن ليس الا هذه الكلمات اللفظية المقروءة المتلوّة المكتوبة فى المصاحف ولا يستطيع أحد أن ينكر ان هذه الكلمات اللفظية كلام الله تعالى

المشتق منه لايقوم به لان الكلام النفسانى باطل ولا كلام الا الحروف والاصوات وهي مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى لكانت محلا للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ أو فى غيره من الاجسام كخلقه تعالى اياه فى الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلما وان قام به الكلام[1]. وذكر الاصوليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة فى هذه المسئلة . ثم استدلت

غير انها لكونها اعراضا حادثة لاتقوم بذاته تعالى كسائر أفعاله فوصفه بكونه متكلما حينئذ لا يكون الا بمعنى خالق الكلام فى اللوح المحفوظ مثلا فمبدأ الاشتقاق وهو خلق هذه الكلمات قائم بذاته تعالى على معنى أن الاتصاف به انتزاعى لا وجود له فى الخارج . ومن ذلك تعلم انهم لم يخالفونا فى المسئلتين ولا فى واحدة منهما بل نحن وهم قائلون انه تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام اللفظى الذى يعبر به عن مدلولات القرآن المتعبد بتلاوته ونزيد عليهم بعد ذلك اننا نقول انه متكلم بمعنى انه تعالى قام به الكلام النفسى وقد بينا فيما سبق الدليل على ذلك

(١) قال الاسنوى « وذلك الجسم لايسمى متكلما وان قام به الكلام » وجه ذلك ان هذا الجسم وان سمع منه الكلام لكن ليس كل من يسمع منه الكلام يسمى متكلما وانما يسمى متكلما اذا كان قد رتب بملكته ذلك الكلام أولا بكلمات نفسية بلا حرف ولا صوت سواء عبر عنه بعد ذلك بكلمات لفظية أو نقشية أو اشارات أو أمثلة أو غير ذلك للافهام غير أن اللفظ لكونه عاما سهلا على كل الناس وضع ليكون به الافهام ويعبر به عما فى النفس ولا شك أن الذى رتب الكلمات التى سمعت من الشجرة أولا كلمات نفسية بلا حرف ولا صوت هو الله تعالى كما أنه هو الذى أوجد الكلمات اللفظية التى سمعها موسى عليه السلام فكان ذلك المسموع من الشجرة كلام الله تعالى اتفاقا اما عندنا فلانه مرتب له كلمات نفسية وموجد له كلمات لفظية وعند المعتزلة للأمر الثانى فقط

المعتزلة على مذهبهم بان الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق[1] والخلق هو المخلوق لقوله تعالى « هذا خلق الله » والمخلوق ليس قائما بذاته. والجواب أنه انما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفسانى القائم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخالق باطل لان الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى في المخلوق والتاثير قائم بذات الله تعالى. وأما الاطلاق الوقع في الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتي فى قول المصنف والتعلق كالخلق للمخلوق. وقوله « قالوا ان قدم » أى قالت المعتزلة لاجائز أن يكون الخلق هو التأثير لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم التسلسل وكلاهما محال.

---

(١) قال الاسنوى « ثم استدلت المعتزلة على مذهبهم بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق الخ » أقول قال السعد فى حاشيته على شرح العضد ان المعتزلة يزعمون ان الخلق هو الموجود او اتصاف العالم بالوجود وهو قائم بالغير اذ لو كان هو التأثير القديم لقدم العالم ومبناه على نفى كون التكوين صفة حقيقية ازلية يتكون بها المكونات الحادثة فى أوقاتها وبهذا تعلم ان المعتزلة لايقولون ان الخلق هو المخلوق لقوله تعالى « هذا خلق الله » وأنت اذا علمت ان نسبة هذا المذهب الى المعتزلة انما هو بطريق الالزام فضلا عن أنه غير لازم لمذهبهم كما سمعت علمت أن كل مانسبوه اليهم لم يقولوا بشيء منه ولم يستدلوا بشيء منه فانهم ماقالوا بهذا المذهب ولا اولوه حتى يذكروا له أدلة. وممن صرح بأن نسبة هذا المذهب اليهم انما هى بطريق الالزام التاج السبكى ايضا في تكملة الابهاج حيث قال وقد لزم المعتزلة الخلاف فى ذلك اه وهذا غريب جدا من هؤلاء الافاضل كيف يلزمون غيرهم بما لم يقله وينسبون له أدلة لم يستدل بها ولاعرفها ولاخطرت له على بال فان المعتزلة يقولون كما نقول أن الخلق هو التأثير وانه امر اعتباري متجدد كالاحياء والاماتة ونحوهما مما يتصف به جل وعلا اتصافا انتزاعيا لاحقيقيا وهذا مما لاخلاف فيه لاحد وانما الخلاف بيننا وبينهم في صفات المعانى لله تعالى فنحن نثبتها وهم ينكرونها ويثبتون الصفات المعنوية فقط وقد علمت حقيقة الحال من قبل فتذكر

بيان الاول من ثلاثة أوجه : أحدها أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديما واذا وجد المؤثر والتأثير استحال تخلف الاثر وهو العالم فيلزم من وجودها في الازل وجود العالم . الثاني ان العالم هو ماسوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى فلو كان قديما لكان العالم قديما . الثالث أن التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع أنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الاولى . وأما بيان الثاني وهو التسلسل فلأن التأثير اذا كان حادثا فهو محتاج الى خلق آخر أى تأثير آخر لان كل حادث لابد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التأثير ويتسلسل . وهذه الشبهة لاجواب عنها في المحصول ولا في الحاصل وقد أجاب المصنف بأن التأثير نسبة فلم يحتج الى تأثير آخر. وتقريره من وجهين: أحدهما أن النسب والاضافات كالبنوة والاخوة أمور عدمية لاوجود لها في الخارج وانما هى أمور اعتبارية أى يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر . الثاني أن النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فاذا حصلا حصلت ولا تحتاج الى مؤثر آخر . وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير والجواب الاول مانع للحدوث والقدم معا [1] لانهما من صفات

---

(١) قال الاسنوى « وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير والجواب الاول الخ » . أقول الحدوث الذى استفيد من الجواب الثاني معناه التجدد لا بمعنى الوجود بعد العدم والجواب الاول منع الحدوث بمعنى الوجود بعد العدم والقدم بمعنى الوجود بالذات فلا تنافى بين ما التزم في الجواب الثاني وبين مامنع في الجواب الاول على ان المصنف اختار الجواب بأن التاثير حادث بمعنى متجدد وانه اعتبار والتسلسل لايجرى في الاعتبارات لان في تجددها لاتحتاج الى التأثير. وليس في كلامه مايقتضى انه اجاب بجوابين ولذلك قال التاج السبكى في تكملة الابهاج وأجاب المصنف بان نسبة الخ أي نختار أنه حادث ونمنع لزوم التسلسل وذلك لان التأثير نسبة والنسبة لكونها من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج غير مفتقرة الى تأثير مؤثر فيها الى آخر ماقال فراجعه ومن هنا تعلم ان الاعتبارات الصادقة ذات المنشأ الموجود في

الموجود وقد فرضناه معدوما . وأجاب في التحصيل بجوابين : أحدهما أن الممتنع إنما هو تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه . ألا ترى أن تقدم البارى على العالم نسبة بينه وبين العالم[1] ويستحيل

الخارج وان كانت عدمية في الخارج تعد من الصفات وتوصف بها الذات اتصافا انتزاعيا وان كانت لا تقوم بموصوفها قيام انضمام كقيام السواد بالاسود فليس للصفات الاعتبارية وجود في الخارج يغاير وجود موصوفها

(١) قال الاسنوي « واجاب في التحصيل بجوابين : احدهما ان الممتنع انما هو تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه . ألا ترى ان تقدم البارى الخ » أقول هذا جواب فاسد لأن النسبة أمر اعتبارى منتزع من المنسوب والمنسوب اليه فكلاهما محلها ولا ثبوت لها الا هذا الانتزاع وانها ثابتة بثبوتهما معا فلا يمكن ان يقال انها تثبت مع محلها عند عدم المنسوب اليه ودعوى ان تقدم البارى نسبة بينه وبين العالم غير صحيح اذ لا نسبة أصلا بين البارى وبين العالم لا بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالفوقية ولا بالتحتية ولا بجهة من الجهات اصلا بل كل ماسوى الله تعالى من العوالم منسوب اليه تعالى على انه الاثر الصادر عن ذاته جل وعلا فلا اتصال ولا انفصال بينه تعالى وبين العالم واين التراب من رب الارباب واين الممكن الذى له العدم من ذاته من الواجب الذى له الوجود من ذاته . وبناء على هذا نقول ان اراد بالتقدم في الجواب الاول سبق وجود البارى عقلا وخارجا بدون ملاحظة العالم وهو وجوده فى الازل أى مرتبة الوجود الذاتي الواجب الخاص به تعالى المشار اليه بقوله عليه الصلاة والسلام « كان الله ولا شيء معه » فليس ذلك التقدم بهذا المعنى نسبة بينه تعالى وبين العالم بل هو وصف ذاتى له تعالى وان كان المراد من سبق وجوده تعالى بصفة كونه مؤثراً مع ملاحظة العالم بصفة كونه اثرا فهذا التقدم نسبة اضافية لا توجد ولا تعقل الا بوجود العالم أيضا لان معنى وجودها وجود منشئها وهو الذات الاقدس بوصف كونه مؤثرا وانتزاعها بوصف كونه اثرا ولا معنى لوجودها حينئذ الا انتزاعها انتزاعا صادقا من منشئها ولا وجود لها فى الخارج وحينئذ

القول بتوقف وجودها على وجود المنتسبين . الثانى أن المحال من التسلسل انما هو التسلسل في المؤثرات والعلل وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم أنه ممتنع[١] وهذا التسلسل انما هو في الآثار. قال الاصفهانى في شرح المحصول وفيه نظر لانه يلزم منه تجويز حوادث لاأول لها وهو باطل على رأينا . وهذه المسئلة لاذكر لها في المنتخب

يرجع جوابه هذا الى جواب المصنف الاول كما ان جوابه الثانى يرجع الى جواب المصنف الثانى ان قلنا ان المصنف أجاب بجوابين كما قال الاسنوى

(١) قال الاسنوى «الثانى ان المحال من التسلسل انما هو التسلسل فى المؤثرات والعلل وأما التسلسل فى الآثار فلانسلم الى آخره» كلام جيد واما قول الاصفهانى وفيه نظر لانه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا فنقول لا يلزم من كونه باطلا على رأيه انه باطل فى الواقع ونفس الامر فانه لغاية الآن لم يقم دليل على امتناع التسلسل فى الآثار الموجودة فى الخارج وان اشتهر ان التسلسل فيها محال ولزوم حوادث لا أول لها لا يضر بالعقيدة الا اذا قلنا لا أول لها بمعنى لا أول لوجودها وهذا مما لم يقل به أحد بل الكل متفق على ان ماسوى الله تعالى مما كان أو يكون حادث أى موجود بعد العدم بقطع النظر عن أن تقف آحاده عند حد من جانبى الماضى والمستقبل أولا تقف عند حد من جانبيهما أو من أحدهما الا ترى ان الاجماع قام على ان نعيم الجنة لا يتناهى ولا يقف عند حد فى المستقبل وبعد كونه حادثا بمعنى انه موجود بعد العدم لا يضرنا أن نقول لا آخر له بمعنى عدم انقطاع آحاده وعدم وقوفها عند حد ولو قلنا انه لا آخر لها بمعنى ان البقاء واجب لها لذاتها لكان كفرا . فكذلك من جانب الماضى نقول حوادث لا أول لها بمعنى انها لا تقف آحادها عند حد تنتهى اليه وكل واحد منها موجود بعد العدم ولكنها لا تتناهى في دائرة ما لا يزال ولو قلنا انها لا أول لوجودها ولاافتتاح له لكان ذلك قولا بقدمها وذلك كفر وعليك بكتابنا القول المفيد وحواشى الخريدة

قال: « الفصل الرابع ـ فى الترادف

وهو توالى الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحـد باعتبار واحد (١) »

(١) قال المصنف « الفصل الرابع فى الترادف وهو توالى الى آخره » قال التاج السبكى فى تكملة الابهاج واعلم ان المصنف انما حد الترادف مع تقدمه فى تقسيم الالفاظ ليفرق بينه وبين التأكيد اهـ وسيأتى مثله فى كلام الاسنوى أيضا أى وكان فى الامكان الاكتفاء بما سيذكره فى مسائل أحكامه ولذلك فى جمع الجوامع لم يتعرض للتعريف واقتصر على ذكر الاحكام وبيان الفرق بما هو أوفى وأتم مما فى المصنف فقال المترادف واقع خلافا لثعلب وابن فارس مطلقا وللامام فى الاسماء الشرعية والمحدود والحد ونحو حسن بسن غير مترادف على الاصح والحق افادة التابع التقوية ووقوع كل من الرديفين مكان الآخر ان لم يكن تعبد بلفظه خلافا للامام مطلقا وللبيضاوى والهندى اذا كانا من لغتين اهـ. فذكر خلاف ثعلب وابن فارس فى وقوع الترادف فانهما انكراه وقالا ما يظن مترادفا كالانسان والبشر فمتباين بالصفة فالاول اعتبار النسيان أو انه يأنس والثانى باعتبار انه بادى البشرة أى ظاهر الجلد. وذكر خلاف الامام الرازى فى وقوعه فى الاسماء الشرعية حيث أنكر ذلك وقال لانه خلاف الاصل للحاجة اليه فى النظم والسجع مثلا وذلك منتف فى كلام الشارع فاعترض عليـه القرافى وتبعه التاج السبكى بالفرض والواجب والسنة والتطوع عند الشافعية. ولا يخفى عدم ورود الاعتراض لانه على فرض اتحاد المفهوم فى الفرض والواجب وفى السنة والتطوع كما هو الشرط فى الترادف هى أسماء اصطلاحية اصطلح عليها فقهاء الشافعيـة وليست أسماء شرعية لان الشرعية هى ما وضعها الشارع. ثم ذكر ماليس بمترادف ويشبه المترادف فقال والحد والمحدود ونحو حسن بسن غير مترادفين غير متحدى المعنى على الاصح أما الاول فلان الحد يدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود أى اللفظ الدال عليـه يدل عليها اجمالا والمفصل غير المجمل مفهوما وان اتحدا ما صدقا والاصح فى الترادف اعتبار اتحاد المفهوم والماصدق فان اتحدا ماصدقا

كالانسان والبشر . والتأكيد يقوى الاول . والتابع لايفيد وحده » أقول الترادف مأخوذ من الرديف وهو (*) ركوب اثنين على دابة واحدة . وفي الاصطلاح ما قاله المصنف . فقوله توالى الالفاظ جنس دخل فيه الترادف وغيره . وتوالى الالفاظ هو تتابعها لان اللفظ الثانى تبع الاول فى مدلوله . وانما عبر بذلك ولم يعبر بالالفاظ المتوالية لانه شرع فى حد المعنى وهو المترادف كما فعل الامام وعبر بالالفاظ ليشمل ترادف الاسماء كالبر والقمح والافعال كجلس وقعد والحروف كفى والباء من قوله تعالى « مصبحين وبالليل »

فقط كانا متساويين لا مترادفين ومقابل الاصح بقطع النظر عن الاجمال والتفصيل ويكتفى فى الترادف باتحاد الماصدق واما الثانى فلان التابع لايفيد المعنى بدون متبوعه ومن شأن كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده والقائل بالترادف يمنع ان من شأن كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده بل يكتفي بافادة كل منهما المعنى ولو بضميمة الآخر وأشار الى ما هو الحق فى التابع من انه يفيد التقوية للمتبوع والا لم يكن لذكره فائدة والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة فيه وأشار بذلك الى رد مايظهر من قول البيضاوى فى المنهاج والتابع لايفيد وحده عقب قوله والتأكيد يعنى المؤكد يقوى الاول قال الجلال المحلى وكانه أى الامام البيضاوى أراد ان التابع وحده لا يفيد أى المعنى بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن افادة التقوية لا ناف لها اه فيمكن حمله على ما هو الحق انه يفيد تقوية المتبوع ويرتفع الخلاف وأشار الى أن الحق أن يصح فى كل رديفين بان يؤتى بكل منهما مكان الآخر فى الكلام اذ لا مانع من ذلك وان الامام خالف فى ذلك فقال لا يصح أن يقع الرديف فى الكلام مكان الآخر من لغتين أو من لغة وان البيضاوى والهندى خالفا فى ذلك اذا كانا من لغتين اما ما تعبد بلفظه كالفاظ القرآن فى الصلاة فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد واما تكبيرة الاحرام ونحوها ممن قال كالشافعية انها مما تعبد بلفظه منع أن يقوم مرادفها مقامها ومن لم يقل بذلك كالحنفية لم يمنع ذلك

(*) أي الترادف

لـكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط [١] . وأيضا فاللفظ جنس بعيـد لاطلاقه على المهمل والمستعمل [٢] وهو مجتنب فى الحدود فالصواب أن يقول توالى كلمتين فصاعدا . وقوله المفردة احترز به عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركبا والبعض مفردا [٣] كالاسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق فانهما وان دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين على الاصح لان الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن . الثانى أن يكون الـكل مركبا كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين أيضا وان دلا على مسمى واحد وهو الانسان لان دلالة

---

(١) قال الاسنوى « لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط » والجواب ما قاله البدخشى من أن المراد بالجمع ما فوق الواحد

(٢) قال الاسنوى « واللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل الخ » أقول قد تكرر مثل هذا الاعتراض وتكرر منا جوابه فان أصل المقسم انما هو اللفظ المستعمل فيراعى فى جميع الاقسام على أن فى هذا القسم مايفيد ذلك فان قيد الدالة خرج به توالى الالفاظ المهملة مثل أه به جه التى هى مسميات الالف والباء والجيم كما فى البـدخشى فلا وجه لتخطئة المصنف فيما قال كما يفيد ذلك قول الاسنوى فالصواب أن يقول الى آخره

(٣) قال الاسنوى « وقوله المفردة احترز به عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركبا والبعض مفردا الى آخره » وأقول كلامه مبنى على ان المراد بالمفرد ما قابل المركب مطلقا أعم من أن يكون اسناديا أو غير اسنادى ولذلك أخرج منه المحدود والحد والرسم وكلاهما مركب غير اسنادى واعترضه الفنرى بانه حينئذ يخرج به التأكيد فى مثل زيد نفسه لتركبه فلاحاجة الى القيد الثالث اه . وأجاب عنه البدخشى بقوله أقول فائدة الثالث لا ينحصر فى اخراج مثل نفسه كما ستعرف اه فكان الثالث لاخراج مالم يخرج بهذا القيد على ان فى عد مثل زيد نفسه مركبا وقفة فان المعروف انهما لفظان مفردان أحدهما وهو الثانى مؤكد للاول ولا تركيب فيهما

أحدهما بواسطة الذاتيات والآخر بواسطة الخاصة لكن التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ماذكره خارج بقوله باعتبار واحد[1] وأيضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه فى اخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة[2] وكذلك خمسة مع عشرة الا خمسة على ماسيأتى فى الاستثناء وقوله الدالة على مسمى واحد أى الدال كل منها على مسمى واحد واحترز به عن

(١) قال الاسنوى «لكن التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ماذكره خارج بقوله باعتبار واحد» أقول قد اعترض المراغى بمثل هذا الاعتراض ورده الفنرى بانه يجوز أن يكون لاخراج قعدت خوفا وجلست فرقا فان هذين التركيبين ليسا مترادفين لان الترادف من خواص المفردات اهـ ووجه ذلك انك علمت ان المراد بالمفرد هنا ما قابل المركب مطلقا اسناديا وغير اسنادى فيخرج نحو قعدت خوفا وجلست فرقا كما يخرج الحد مع المحدود والحد مع الرسم وكون الاخير يخرج بالثالث أيضا لا يقتضى الاستغناء عن قيد المفردة

(٢) قال الاسنوى « وأيضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه فى اخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة الخ» وأقول لا يخفى على المنصف ان قولنا نصف العشرة مثلا مركب اضافي يدل جزءه على جزء معناه فلفظ نصف باعتبار الاضافة الى عشرة لفظ مفرد دل على مادلت عليه خمسة واما لفظ عشرة التى هى المضاف اليه فهى مازالت دالة على معناها وهو هذه المرتبة من العدد وكذا يقال فى قولنا الا خمسة من قولنا عشرة الا خمسة مركب يدل جزؤه على جزء معناه فلفظ عشرة وهو المستثنى منه دال على معناه وهو المرتبة الخاصة من العدد وخمسة فى قولنا الا خمسة دالة على معناها وهى المرتبة الخاصة أيضا فكان لفظ عشرة مع قرينة الاستثناء بعد اخراج المستثنى دالة على خمسة بطريق المجاز وان مجموع عشرة الا خمسة مركب واحد مدلوله خمسة فيختلف المفهوم وعلى كل فليس من قبيل الترادف لان لفظ خمسة دل على المرتبـة الخاصة باعتبار المعنى الحقيقى وعشرة دل على هذه المرتبة عينها بطريق المجاز بقرينة الا خمسة التى اخرجت منها المستثنى أو ان هذا التركيب كله دل على

المتباينة كالانسان والفرس . وقوله باعتبار واحد قال فى المحصول احترزنا به عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم[1] فان

مادلت عليه خمسة باعتبار التركيب لا باعتبار الافراد لما قاله الفنرى وقدمناه ان الترادف من خواص المفردات

(١) قال الاسنوى « وقوله باعتبار واحد قال فى المحصول احترز به عن الالفاظ المفردة الى آخره » أقول الالفاظ المتباينة اما أن تكون متفاصلة أى متخالفة مفهوما وما صدقا كالانسان والفرس واحترز عن هذا بقوله الدالة على معنى واحد . واما أن تكون متواصلة لانها وان اختلفت لفظا ومفهوما لكنها اتحدت ما صدقا وعن هذه احترز الامام وتابعه الجاربردى وغيره بقوله باعتبار واحد فقال الامام واحترزنا به عن اللفظين المفردين اذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهنة أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق فانهما من المتباينة يعنى اذ كلا منهما دال على الشكل المعروف لكن المهند والسيف يدلان عليه سواء كان قاطعا أم لا والصارم لا يدل عليه الا اذا كان قاطعاً ا ه . واعترض عليه الاسنوى كغيره بان هذا القيد لايحتاج اليه فان هذه الاشياء لم تدل على مسمى واحد بل على معنيين مجتمعين فى ذات واحدة كيف لا وقد تقدم من كلامه فى تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ متباينة والتباين هو الذى تغاير لفظه ومعناه ا ه وأقول ان الامام ومن وافقه لا ينكرون ان هذه الالفاظ من الالفاظ المتباينة كما هو صريح كلامه فى تقسيم الالفاظ وصريح قوله هنا فانهما من المتباينة لكن يقولون انها متباينة باعتبار اللفظ والمفهوم متواصلة باعتبار الماصدق فانقسمت المتباينة الى قسمين متفاصلة ومتواصلة كما سبق ولا شك في خروج المتفاصلة بقولنا دالة على مسمى واحد وأما المتواصلة فلا تخرج بهذا القيد الا اذا أردنا بالمسمى الواحد ما اتحد ما صدقا ومفهوما فيخرج أمران ما اختلفا لفظا ومفهوما وما صدقاً وهى المتباينة المتفاصلة ويخرج ما اختلفا لفظا ومفهوما وان اتحدا ما صدقا أما لو أردنا باتحاد المسمى ما هو أعم من اتحاده باعتبار المفهوم والماصدق أو باعتبار الماصدق فقط فلا تخرج المتباينة المتواصلة

كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أوقاطعا والصارم باعتبار شدة القطع وكذلك الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح . وهذا القيد لايحتاج اليه فان هذه الاشياء لم تدل على مسمى واحد بل على معنيين مجتمعين في ذات واحدة . وكيف لاوقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ متباينة والمتباين هو الذى تغاير لفظه ومعناه ويمكن أن يقال احترز به عن الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن أحدهما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالاسد والشجاع . وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد [١] كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكيد اللفظي كما سيأتي فلابد أن يقول توالى الالفاظ المفردة المتغايرة . وقوله « كالانسان والبشر » مثال للمترادف من جهة اللغة فان الانسان يطلق على الواحد رجلا كان أو امرأة كما قال الجوهرى وكذلك البشر يطلق أيضا على الواحد قال الله تعالى « ماهذا بشرا » وقديكون الترادف بحسب الشرع كالفرض والواجب [٢] أو بحسب

لانها متحدة فى الماصدق وهذا موضع خلاف فانهم عرفوا المترادف باللفظ المتعدد المتحد المعنى فمنهم من أراد بالمعنى المفهوم فادخل المتساويين فى التباين وأخرجهما من المترادف ومنهم من أراد بالمعنى الماصدق فادخلهما فى المترادف وأخرجهما من التباين ولكن الصحيح الاول لماعلمت ان شرط الترادف اتحاد المفهوم والماصدق ولاجل ذلك زاد الامام وتبعه المصنف قوله فى التعريف باعتبار واحد لاخراج المتباينة المتواصلة وهى الالفاظ التى اتحدت ما صدقا واختلفت مفهوما وهو المتساوية فسقط كل ما اعترضوا به على الامام والمصنف

(١) قال الاسنوى « وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد الى آخره» اقول المتبادر من قوله توالى الالفاظ المفهوم منه ان المترادفين متغايران باللفظ البتة وزيد زيد اتحد فيه اللفظ والمعنى فهو لفظ واحد مكرر فلا يتوهم دخوله بل هو خارج عن الجنس لان الجنس لفظ متعدد والفصل المتمم للتعريف هو المتحد المعنى .

(٢) قال الاسنوى « وقد يكون الترادف بحسب الشرع كالفرض والواجب

العرف كالاسد والسبع أو بحسب لغتين كالله وخداى بالفارسية . وقوله « والتأكيد يقوى الاول » لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ذهب بعضهم الى أن التابع منه أى من المترادف شرع في الفرق بما قاله فى المحصول . وحاصل ماقاله فى الفرق بين المترادف والمؤكد أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكد فانه لا يفيد عين فائدة المؤكد بل تقويته والاولى للمصنف أن يقول والتأكيد تقوية الاول أو يقول والمؤكد يقوي الاول . قال وأما الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجيعان نيعان وشبه ذلك فهو أن التابع وحده لا يفيد شيئا البتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لا فائدة له أصلا [1] وبه صرح الآمدي فى الاحكام ولم يتعرض ابن الحاجب لفائدته . وقد عرفت مماقلناه أن التأكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقان من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على زنة الاصل كشيطان ليطان بخلاف التأكيد



قال « وأحكامه فى مسائل * الاولى فى سببه : المترادفان اما من واضعين والتبسا أو واحد لتكثير الوسائل والتوسع في مجال البديع * الثانية أنه خلاف الاصل لانه تعريف المعرف ومحوج الى حفظ الكل * الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ * الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان ، فاما أن يؤكد بنفسه مثل قوله عليه الصلاة والسلام « والله لأغزون قريشا ثلاثا » ، أو بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل وأجمعين واخواته ، أو للجملة كان وجوازه ضروري ووقوعه فى اللغات معلوم » أقول حصر المصنف أحكام الترادف فى أربع مسائل / الاولى في سبب وقوعه وهو أمران : أحدهما أن يكون من واضعين . قال الامام

أى عند الشافعية وقد علمت ان الامام الرازي ينكر وقوع الترادف فى كلام الشارع والفرض والواجب ليسا فى كلام الشارع بل هو اصطلاح للشافعية فقط

(١) قال الاسنوى « ومقتضى كلام المصنف ان التابع لا فائدة له أصلا

ويشبه أن يكون هو السبب الاكثرى وذلك بان تضع قبيلة لفظ القمح مثلا للحب المعروف وقبيلة اخرى لفظ البر له أيضا ثم يشتهر الوضعان ويخفى الواضعان أو يلمان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر وهذا الشرط يقتضى أنا اذا علمنا الواضعين بأعيانهما لا يكون اللفظ مترادفا بل ينسب كل لغة الى قوم. وفيه نظر. ثم ان هذا انما يتأتى اذا قلنا اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختره بل اختار الوقف الثانى أن يكون من واضع واحد اما لتكثير الوسائل الى الاخبار عما فى النفس فانه ربما نسى أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالالثغ الذى يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح أو تعذرت القافية أو الوزن به فيبقى الآخر وسيلة للمقصود واما للتوسع فى مجال البديع والبديع هو اسم لمحاسن الكلام كالسجع والمجانسة والقلب. والواضع له بازاء هذه المعانى هو ابن المعتز كما قال ابن أبى الاصبع فى تحرير التحبير. قال السكاكى فالسجع يكون فى النثر كالقافية فى الشعر كقولك ما ابعد مافات وما أقرب ما هو آت فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى والمجانسة كقولك اشتريت البر وأنفقته فى البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى «وربك فكبر» فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المعنى * المسئلة الثانية الترادف على خلاف الاصل أى خلاف الراجح حتى اذا تردد لفظ بين كونه مترادفا وكونه غير مترادف فحمله على عدم الترادف أولى وان كان خلاف الاصل لانه تعريف لما سبق تعريفه ولانه محوج الى ارتكاب مشقة وهى حفظ الكل لاحتمال أن يكون الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر وهذان الدليلان انما ينفيان الوضع من واحد وهو السبب الاقل كما تقدم فلا يحصل المدعى لاجرم أن الامام فى المحصول والمنتخب لم يجزم بكونه على خلاف الاصل بل نقله عن بعضهم فقال فى المنتخب وقيل وقال فى المحصول ومن الناس وكذلك فى الحاصل والتحصيل وأيضا فتعريف المعرف يستدلون به على استحالة الشىء وقد صرح به

الى آخره» قد علمت ان كلام المصنف ليس نصا فى نفى الافادة بل يحتمل انه ساكت عنها فقط ومثله كلام الآمدى فى الاحكام فكلاهما كابن الحاجب لم يتعرضا

صاحب الحاصل وجعله ابن الحاجب دليلا للقائل باستحالته وأشار اليه الآمدى أيضا ولم يتعرض هو ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة * المسئلة الثالثة هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر؟ فيه ثلاثة مذاهب أصحها عند ابن الحاجب الوجوب لان المقصود من التركيب انما هو المعنى دون اللفظ فاذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الاخر لان معناهما واحد . والثانى لا يجب مطلقا واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في المحصول انه الحق لان صحة الضم قد تكون من عوارض الالفاظ أيضا لانه يصح قولك خرجت من الدار ولو ابدلت لفظة من وحدها بمرادفها من الفارسية لم يجز . قال واذا عقلنا ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله فى لغة. والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب ان كانا من لغة واحدة لما قلناه أولا بخلاف اللغتين والفرق أن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل الى مستعمل فان لفظة احدى اللغتين بالنسبة الى الاخرى مهملة . وقوله اذ التركيب يتعلق بالمعنى اشارة الى أن الخلاف انما هو في حال التركيب وأما فى حال الافراد كما في تعديد الاشياء من غير عامل ملفوظ به ولا مقدر فيجوز اتفاقا . ولم يذكر الامام هذه المسئلة في المنتخب ولا الآمدى في كتبه أيضا. ومن فوائدها نقل الحديث بالمعنى وسيأتى ايضاحها * المسئلة الرابعة فى التوكيد قال في المحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر. ويرد عليه امور أحدها أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ وانما اللفظ هو المؤكد . الثانى أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما في قوله تعالى « فبما نقضهم ميثاقهم » أى فبنقضهم والباء من قوله تعالى « وكفى بالله شهيدا » أى كفى الله شهيداً . قال ابن جنى كل حرف زيد في كلام العرب فهو للتوكيد . الثالث أن التعبير بآخر فيه اشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار نحو جاء زيد زيد كما مثلناه. وقد تفطن صاحب الحاصل لما أوردنا فعدل الى قوله

لنفى الافادة مطلقا فيحتمل انهم أرادوا نفى افادة المعنى فقط فلا ينافى انه يفيد التقوية فلا يخالف ما قالوه ما قاله غيرهم من انه يفيد التقوية كما هو الحق

التوكيد

﴿ تابع الشرح ﴾

تقوية مدلول اللفظ المذكور أولا بلفظ مذكور ثانيا والباء التي في اللفظ متعلقة بالتقوية . وقد تبعه المصنف على هـذا الحد . ويرد عليه أمران : أحدهما القسم وان واللام فانها تؤكد الجملة وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول فحقه أن يقول بلفظ آخر . وهذا لا يرد على الامام . وفي بعض الشروح أن الثانى هنا بمعنى واحد كهو فى قوله تعالى « ثانى اثنين » وعلى هذا فلا ايراد . وهو غلط فان شرط ذلك أن يضاف الى مثله . الثانى أن التابع يدخل فى هذا الحد فانه يفيد التأكيد كما تقدم فينبغى أن يقول بلفظ ثان مستقل بالافادة أو نحو ذلك . اذا علمت ذلك [فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أى بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام « والله لاغزون قريشا » بتكراره ثلاثا وهذا الحديث رواه ابو داود عن عكرمة مرسلا . وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين : أحدهما أن يكون مؤكداً للمفرد . والثانى أن يكون مؤكداً للجملة . والمؤكد للمفرد اما أن يكون مؤكداً للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه واما للمثنى كقولك جاء الزيدان كلاهما والمرأتان كلتاهما واما للجمع كقوله تعالى « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » . ومنه اخوات أجمعين كأكتعين أبصعين أبتعين . والثاني أن يكون مؤكدا للجملة كان نحو قوله تعالى « ان الله وملائكته يصلون على النبي » . اذا علمت هذا علمت أن المصنف أطلق المفرد على المثنى والمجموع وهو صحيح لان المفرد يطلق ويراد به ما ليس بجملة / ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال فى المحصول فان كان نزاعه في الجواز العقلي فهو باطل بالضرورة لان العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل وان كان في الوقوع فكذلك أيضا لان من استقرأ لغة العرب علم أنه واقع لكن اذا دار الامر بين التأكيد والتأسيس فالتأسيس أولى كما تقدم في الترادف فقول المصنف وجوازه ضروري يحتمل عوده الى كل من الترادف والتأكيد أو اليهما معا وتقدير كلامه وجواز ما ذكر فى هذا الفصل / واعلم أن هذه المسئلة ليست من الترادف مع أنه جعلها من أحكامه حيث قال وأحكامه في مسائل يعني أحكام الترادف فلو قال أولا الفصل الرابع في الترادف والتأكيد كما قال الامام واتباعه لاستقام

قال « الفصل الخامس ـ فى الاشتراك

وفيه مسائل

الاولى فى اثباته . أوجبه قوم لوجهين : الاول أن المعانى غير متناهية والالفاظ متناهية فاذا وزع لزم الاشتراك . ورد بعد تسليم المقدمتين بان المقصود بالوضع متناه . الثانى أن الوجود يطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء عينه. ورد بأن الوجود زائد مشترك وان سلم فوقوعه لا يقتضى وجوبه وأحاله آخرون لانه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونقض بأسماء الاجناس. والمختار امكانه لجواز أن يقع من واضعين أو واحد لغرض الابهام حيث جعل التصريح سببا للمفسدة ووقوعه للتردد فى المراد من القرء ونحوه ووقع فى القرآن مثل «ثلاثة قروء ـ والليل اذا عسعس» أقول المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر وزاد الامام فيه قيودا لا حاجة اليها . وقد ذكر المصنف هذا الحد فى تقسيم الالفاظ حيث قال فان وضع لكل فمشترك فلذلك لم يذكره هنا . فان قيل ذكر حد الترادف مع تقدمه فى التقسيم . قلنا ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كما مر . وقد اختلف فى الاشتراك على أربعة مذاهب حكاها المصنف : أحدها انه واجب أى يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون فى اللغات ألفاظ مشتركة . والثانى أنه مستحيل. والثالث أنه ممكن غير واقع . والرابع أنه ممكن واقع . واختاره المصنف . واستدل القائلون بالوجوب بوجهين [1] الاول ان المعانى غير متناهيه لان الاعداد أحد

---

(١) قال الاسنوى « واستدل القائلون بالوجوب بوجهين الى آخره » محصل الوجه الاول والثانى بقطع النظر عما تخالل فى كل منهما من المناقشات ان المعانى اكثر من الالفاظ الدالة عليها فلا بد أن يوجد فى الالفاظ ما يدل على أكثر من معنى واحد ولا معنى للاشتراك الا هذا فكان وجود الالفاظ المشتركة فى اللغات واجبا بحكم المصلحة العامة فالوجوب وجوب صناعى لا عقلى ولا شرعى ومحصل الجواب عنهما بقطع النظر عما تخالل فى كل منهما من المناقشات اننا نمنع ما ذكر ونقول ما من مشترك الا ولكل من معنييه مثلا لفظ يدل عليه كالقرء

أنواع المعاني وهي غير متناهيه إذ ما من عدد إلا وفوقه عدد آخر والالفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية وهى الثمانية وعشرون حرفا والمركب من المتناهي متناه فاذا وزعت المعانى الغير المتناهية على الالفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعانى الكثيرة فى اللفظ الواحد وإلا يلزم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه وهو محال. وأجاب المصنف بوجهين :أحدهما منع المقدمتين ولم يذكر مستند المنع تبعا للامام. وتقريره انا لا نسلم أن المعاني غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له فى الوجود محال وأما الاعداد فالداخل منها فى الوجود متناه وأيضا فأصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئات والالوف والوضع للمفردات لا للمركبات ولا نسلم أيضا ان الالفاظ متناهية قولهم لان المركب من المتناهى متناه ممنوع لامكان تركيب كل حرف مع آخر الى ما لا نهاية له. وأيضا فأسماء الاعداد غير متناهية على ما قالوه مع انها مركبة من الحروف المتناهية والاصول المتناهية. وقد صرح في المحصول هنا بأن هاتين المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فجزم بكون المعاني غير متناهية في النظر الرابع من باب اللغات. والجواب الثانى وهو بعد تسليم المقدمتين ان المقصود بالوضع متناه. وتقريره من وجهين : أحدهما وهو المذكور في المحصول ومختصراته ان المعاني التى يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها وتصور ما لا يتناهى محال. فان قيل لا استحالة فيه اذا قلنا الواضع هو الله تعالى وهو الراجح. قلنا الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم أيضا. الثانى وهو المذكور فى المنتخب أن المعانى على قسمين منها ما تشتد الحاجة الى الوضع

مثلا فانه مشترك بين الطهر والحيض ولكل من معنييه لفظ يدل عليه فقط كلفظ الطهر ولفظ الحيض فكون المعانى أكثر من الالفاظ سواء قلنا انها متناهية أو غير متناهية لا يدل على وجوب ذلك ولا عدمه اذ لو كان الوجوب الصناعى لاجل أن يكون لكل معنى لفظ يدل عليه لما وجدنا ان لكل من معنيي المشترك مثلا لفظا يدل عليه بخصوصه مع ان اللفظ المشترك يدل على كل واحد منهما بطريق الحقيقة

له ومنها ماليس كذلك كانواع الروائح فانه لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه فاذا تقرر خلو بعض المعانى عن الاسماء وان الوضع انما يكون لماتشتد الحاجةاليه فلانسلم ان هذا المحتاج اليه غيرمتناه . وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أومختلفة وأما المتماثله فلا اشتراك فيها فاقامة الدليل على أن المعانى من حيث هى غير متناهية لايلزم منه اثباته فى المختلفة والمتضادة وهو المقصود .وأيضا فلو كانت الالفاظ مستوعبة للمعانى لكان بعض الالفاظ موضوعا لمعان لانهاية لها وهو باطل . الدليل الثانى أن الوجود يطلق علي الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل شىء ليس زائدا على ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الاشعرى. فالوجود الذى ينطلق على الذات المقدسة هو عين الذات والذى ينطلق عل المخلوق هو عين المخلوق والذاتان مختلفتان بالماهية فيكون الوجود أيضا مختلفا بالماهية وقد أطلق عليه لفظ واحد اطلاقا حقيقيا بدليل عدم صحة النفى فيكون مشتركا . وأجاب المصنف بوجهين : أحدهما لانسلم ان الوجود هو عين الماهية بل هو زائد عليها [1] كما ذهب اليه

---

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بوجهين احدهما لا نسلم ان الوجود هو عين الماهية الى آخره » أقول كون الوجود عين الماهية ثابت بالدليل القطعى فانكاره انكار للقطعى والحق أنه لا خلاف بين القائلين بالعينية والقائلين بالزيادة فى كل من الواجب والممكن والقائلين بالعينية في الواجب والزيادة فى الممكن لان القائلين بالعينية مطلقاً نظروا الى ان الوجود يستحيل ان يكون وصفا وجوديا يغاير الموجود ويثبت له فى الخارج والا لكان الموجود موجودا بغير هذا الوجود والواقع والمفروض خلافه وهذا لا يمنع عن ان العقل ينتزع من الوجود الذى هو عين وجود الواجب والوجود الذى هو عين وجود كل ممكن موجود مفهوما كليا اعتباريا وهذا بلا شك قدر زائد على الاعيان الموجودة التى وجود كل عين منها عينها فى الخارج وهذا هو الذى أراده المتكلمون ومنهم المعتزلة من القول بالزيادة مطلقا الا ترى الى قولهم ذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن الى آخره وأما الفلاسفة فلما وجدوا ان الممكن فى وجوده

المعتزلة وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئا لامشتركا وذهبت الفلاسفة الى أن وجود الواجب عين ذاته ووجودالممكن زائد عليه . والثاني سلمنا أنه مشترك لكن وقوع الاشتراك لايدل على وجوبه وهو المدعى . واعلم ان الامام وأتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى وهو الوجوب فقالوا ان الالفاظ العامة كالوجود والشيء واجبة الوقوع في اللغات لاشتداد الحاجة اليها ثم ذكروا الدليل الى آخره فغيره المصنف ثم أورد عليه : وجوابه على تقرير الامام انه لايلزم من وجوب الوضع أن يكون لفظا واحدا . وقوله « وأحاله آخرون » هذا هوالمذهب الثانى وهو استحالة الاشتراك [1]

لا بد أن يستند الى موجده فكان وجود المستفاد بقطع النظر عن موجده المفيد غير كاف لانتزاع هذا المفهوم الكلى بخلاف وجود الواجب الذى هو الوجود الحقيقى الذى لا يستند الى شيء فانه كاف وحده لانتزاع ذلك المفهوم فقالوا بالزيادة فى الاول والعينية فى الثاني . وكل من الفرق الثلاثة لا تنكر ما لا حظته الاخرى . فاللفظ الذى يدل على المفهوم الكلى متواطىء اتفاقا واندراج ما تحته من الوجودات من اندراج الجزئيات تحت كليها وهذا الكلى عرض لكل واحد منها وان اختلفت حقائقها فصدقه عليها كصدق الابيض على كل ذى بياض حيوانا أو نباتا أو جمادا

(١) قال الاسنوي « هذا هو المذهب الثانى وهو استحالة الاشتراك واحتج الذاهبون اليه الى آخره » ومحصله ان الاشتراك مخل بفهم المراد من الوضع لما علمت ان سبب الوضع هو الحاجة الى افهام ما فى الضمير وأجاب المصنف بما اعترضه الاسنوى كما ترى وأجاب الاسنوى بانه لا ينفى وقوع الاشتراك من قبيلتين وبان ما قالوه من المحذور ينتفى عند الحمل على المجموع . ولا يخفى ان جوابه الاول انما يأتى على القول بان الوضع اصطلاح للخلق وقد تقدم أن الراجح ان الواضع هو الله تعالى لان المسئلة ظنية كما ان جوابه الثانى انما يفيد عند القائلين بجواز حمل المشترك على المجموع دون غيرهم . ولذلك كان الجواب الصحيح ما أجاب به الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع بانه يفهم بالقرينة

واحتج الذاهبون اليه بأن المشترك لايفهم منه غرض المتكلم الذى هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سببا للمفسدة والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه . والجواب أن ماقالوه منتقض باسماء الاجناس كالحيوان والانسان ألا ترى أنه لو قال اشترلى عبدا لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات فانه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم فى تقسيم الالفاظ . وفى الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالاولى أن يجيب بأنه لاينفى وقوع الاشتراك من قبيلتين وبأن ما قالوه من المحذور ينتفى عند الحمل على المجموع . وقوله «والمختار امكانه » هذا هو المذهب الثالث وهو امكان الاشتراك وذلك لانه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الا كثرى كما قال فى المحصول وعلى هذا فلا يقدح فيه ماقالوه من المفاسد لان اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك والفرض أن لاعلم وأن يكون من واضع واحد لغرض الابهام على السامع حيث يكون التصريح سببا للمفسدة كما روى عن أبى بكر رضى الله عنه انه قال لكافر سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار من هذا فقال رجل يهدينى السبيل . وقوله « ووقوعه » هو معطوف على خبر المختار وهو الامكان أي والمختار امكانه ووقوعه . وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا الى ما قبله استفدنا الثالث وهو أنه ممكن غير واقع [1] وبه صرح

والمقصود من الوضع الفهم التفصيلى أو الاجمالى المبين بالقرينة فان انتفت حمل على المعنيين اه . وهذا عند القائل بذلك أو يكفى أن يفهم السامع ان المراد واحد غير معين ويتوقف التعيين على بيان المتكلم عند غيره

(١) قال الاسنوى « وبانضمام هـذا الى ما قبله استفدنا الثالث وهو انه ممكن غير واقع » ونسب صاحب جمع الجوامع هـذا القول الى ثعلب والابهرى والبلخي . قالوا وما يظن انه مشترك فهو إما حقيقة ومجاز كالعين حقيقة فى الباصرة مجاز فى الذهب لصفائه والشمس لضيائها أو متواطىء كالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع من قرأت الماء فى الحوض أى جمعته

في المحصول فقال وبعضهم سلم امكانه وخالف في وقوعه قال ومايظن أنه مشترك فهو اما متواطيء أو حقيقة ومجاز ثم استدل المصنف على الوقوع بأنا نتردد في المراد من القرء والعين والجون ونحوها فانا اذا سمعنا القرء مثلا ترددنا بين الطهر والحيض على السواء فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أو في القدر المشترك لما كان كذلك وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى « ثلاثة قروء ـ والليل اذا عسعس » أي أقبل وأدبر . وانما أورد المصنف هذين المثالين لان أحدهما من الاسماء والآخر من الافعال وأيضا فأحدهما مجموع والآخر مفردفبين بذلك وقوع النوعين في القرآن ومنهم من منع وقوعه في القرآن والحديث كما قال في المحصول لانه ان وقع مبينا طال من غير فائدة وان كان غير مبين فلا يفيد . وجوابه انفائدته الاستعداد للامتثال بعد البيان(1) . وايضا فانه كاسماءالاجناس

قال « الثانية انه خلاف الاصل والا لم يفهم ما لم يستفسر ولامتنع الاستدلال بالنصوص ولانه أقل بالاستقراء ويتضمن مفسدة السامع لأنه ربما

فيه والدم يجتمع زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم . وقد نسب الى هؤلاء الثلاثة القول بالاحالة في شرح المختصر وفي تكملة الابهاج للتاج السبكي ولكن عدل عن ذلك في جمع الجوامع ونسب اليهم القول بنفي الوقوع فقط ولذلك قال الجلال في شرحه عليه وما هنا عن الثلاثة أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج انهم احالوه

(1) قال الاسنوى « وجوابه ان فائدته الاستعداد الى آخره » هذا جواب باختيار انه وقع في القرآن ومثله في الحديث غير مبين ويفيد ارادة احد معنييه مثلا الذي سيبين وذلك كاف في الافادة ويترتب عليه في الاحكام الثواب والعقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان . فتلخص من هذا ان الذي حكاه المصنف أربعة أقوال الوجوب والاستحالة والامكان مع عدم الوقوع والامكان مع الوقوع واذاعلمت ان معنى كونه واجبا ان يجب بحكم المصلحة يكون المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد وليس المراد الوجوب الذاتي كما سبق ولاالشرعي لانه لا يقول بذلك عاقل واذا كان كذلك فالمراد بالاستحالة

لم يفهم وهاب استفساره أو استنكف أو فهم غير مراده وحكى لغيره فيؤدى الى جهل عظيم واللافظ لانه قد يحوجه الى العبث أو يؤدى الى الاضرار أيضا أو يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحا » أقول الاشتراك وان كان جائزا أو واقعا لكنه خلاف الاصل . قال فى المحصول ونعنى به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والانفراد كان الغالب على الظن هو الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدل المصنف عليه بوجوه : أحدها أنه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب الا بالاستفسار ثم يحتاج البيان الى استفسار آخر ويلزم التسلسل وليس كذلك فان الفهم يحصل بمجرد اطلاق اللفظ . الثانى لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على افادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمعان أخر وتكون تلك المعانى هى المرادة . الثالث الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان . الرابع الاشتراك يتضمن مفاسد السامع واللافظ فيقتضى أن لا يكون موضوعا أما السامع فلأمرين : أحدهما أن الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمته أو استنكف اما لحقارته واما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم والناس يستنكفون منه . الثانى أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع فى الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضا فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير وهو جهل عظيم . وأما تضمنه لمفاسد اللافظ فلأن السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم الى ذكره باسمه المفرد فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثا لا فائدة فيه . وأيضا فانه يؤدى الى اضراره لاحتياجه دائما الى التفسير وقد يشق عليه التعبير لعارض . وأيضا فلانه ربما يعتمد فهم السامع مع انه لم يفهم فيضيع غرضه كمن قال لعبده أعط الفقير عينا أو ائتنى بعين على ظن انه يفهم الماء فيفهم هو الذهب . وقوله « فيكون مرجوحا » أى لهذه الوجوه الاربعة واذا كان مرجوحا كان خلاف الاصل وهو

ضده ومتى عرفت معنى الوجوب والاستحالة فحينئذ لم يكن القول بالوجوب الا بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا

المدعى وقد وقع فى كثير من الشروح هنا مخالفة لما قررته فاجتنبه على أن نسخ الكتاب أيضا مختلفة هنا * واعلم ان أكثر هذه الوجوه لا ينفى وقوع الاشتراك مطلقا بل من واضع واحد وهو السبب الاقلى

قال « الثالثة مفهوما المشترك اما أن يتباينا كالقرء للطهر والحيض أو يتواصلا فيكون أحدهما جزأ للآخر كالممكن للعام والخاص أو لازما له كالشمس للكوكب وضوئه » أقول المشترك لا بد له من مفهومين فصاعدا أى معنيين فالمفهومان اما أن يتباينا أو يتواصلا فان تباينا أى لم يصدق أحدهما على الآخر فان لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع للطهر والحيض وان صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم نظفر له بمثال وان تواصلا فقد يكون أحدهما جزأ من الآخر وقد يكون لازما له مثال الاول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص . فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفى الحكم أعنى الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص معناه أن ثبوت الكتابة للانسان ليس بضرورى ونفيها عنه أيضا ليس بضرورى فقد سلبنا الضرورة عن الطرف المـوافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها . وأما الامكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم أى ان كانت موجبة فالسلب غير ضرورى وان كانت سالبة فالايجاب غير ضرورى كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام معناه أن سلب الحيوانية عن الانسان غير ضرورى بل الاثبات فى هذا المثال ضرورى ولا شك أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا فيكون الممكن العام جزأ من الممكن الخاص ولفظ الممكن موضوع لهما فيكون مشتركا بين الشيء وجزئه . قال فى المحصول واطلاقه أيضا على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر الى ما فيه من المفهومين المختلفين وانما سمى الاول بالامكان الخاص والثانى بالعام لان الاول أخص فانه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها

الاستحالة بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال حينئذ قولان الوقوع وعدم الوقوع ولهذا أورد فى مسلم الثبوت استدلال هذين الفريقين فقط

عن الطرف المخالف بخلاف العكس فصار كالانسان والحيوان . وقوله « كالشمس » تمثيل للمشترك بين الشيء ولازمه فان الشمس تطلق على الكوكب المضيء كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوئه كما تقول جلسنا فى الشمس مع ان الضوء لازم له فان توقف فى هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فان الجوهري نص على أنه يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر فيكون مشتركا بين الشيء ولازمه ويمثل له أيضا بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين النفساني واللساني كما قاله في المحصول[1] مع أن اللساني دليل على النفساني والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه انه مشترك بين الشيء ولازمه على أن الامام ومختصري كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضا عنه الاشتراك بين الشيء وصفته ومثلوه بما اذا سمينا رجلا أسود اللون بالاسود وفي التمثيل أيضا نظر لان شرط المشترك أن يكون حقيقة في معنييه بلا خلاف ولهذا استدل به من قال انه أولى من المجاز واطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقد تلخص مما قالوه ان الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه أو لازمه أو صفته وهذه

(١) قال الاسنوى « ويمثل له أيضا بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين النفساني واللساني كما قال فى المحصول الى آخره » اقول هذا مبنى على أن الكلام النفساني بمعنى الكلمات النفسية يغاير الكلام اللساني بمعنى الكلمات اللفظية وقد علمت أنهما متحدان ذاتا وماهية فهما شيء واحد بالذات وله كغيره وجودات أربع : وجود باعتبار ذاته وبهذا الاعتبار وضع له لفظ الكلام، ووجود باعتبار العلم ، ووجود باعتبار الكتابة ووجود باعتبار اللفظ . وبناء على هذا لا يكون لفظ الكلام مشتركا وهذا هو التحقيق لما يترتب على الاشتراك من المفاسد فى كلام الله تعالى كما تقدم نعم يطلق الكلام أيضا على الملكة التى بها يقتدر من قامت به على ترتيب كلام فى نفسه بلا حرف ولا صوت وهو الذى يعبر عنه بالكلمات اللفظية لافهام المخاطبين لعدم اطلاعهم على ما فى النفس ، وهذا الاطلاق مجازى . وقد يطلق على صفة الكلام الحقيقية القائمة بذاته جل وعلا ، وهذا الاطلاق اصطلاح أهل السنة من المتكلمين فلا اشتراك على التحقيق

المسئلة ليست فى المنتخب . ﴿ فرع ﴾ قال الامام لايجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين لان الواقع لايخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيئاً فيصير الوضع لذلك عبثا . واعترض عليه فى التحصيل بأنه لاينفى الا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الاقل واعترض القرافى أيضا بأنه بدون الاطلاق يحتاج الى دليل مستقل ومع الاطلاق لايحتاج الا الى قرينة تعين المراد ونقل القيرواني في المستوعب عن جماعة أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضا والمشهور الجواز كما تقدم

قال « الرابعة جوز الشافعى رضى الله عنه والقاضيان وأبو على اعمال المشترك فى جميع مفهوماته الغير المتضادة ومنعه أبو هاشم والكرخى والبصرى والامام لنا الوقوع فى قوله تعالى « ان الله وملائكته يصلون على النبى » والصلاة من الله مغفرة ومن غيره استغفار. قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل . قلنا يتعدد معنى لا لفظا وهو المدعي وفي قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات » الآية قيل حرف العطف بمثابة العامل قلنا ان سلم فبمثابته بعينه قيل يحتمل وضعه للمجموع أيضا فالاعمال فى البعض قلنا فيكون المجموع مسندا الى كل واحد وهو باطل » أقول ذهب الشافعى رضى الله عنه الى جواز استعمال المشترك فى جميع معانيه (١) وتبعه القاضيان وهما القاضى ابو بكر الباقلانى والقاضى عبد

(١) قال المصنف « الرابعة جوز الشافعى رضى الله عنه والقاضيان وأبو على أعمال المشترك فى جميع مفهوماته الغير المتضادة ومنعه أبو هاشم والبصرى والامام » قال الاسنوى « أقول ذهب الشافعى رضى الله عنه الى جواز استعمال المشترك فى جميع معانيه الى آخره » وقد اختار المصنف ان هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة كما صرح به البدخشى وصرح بذلك فى تكملة الابهاج للتاج السبكى بشرط أن لا يمتنع الجمع لامر خارج كما فى الضدين والنقيضين وقد ذكره فى مسلم الثبوت مطلقا ثم قال ثم اختلف فى هـذا الاستعمال أى عند مجوزيه فقال الغزالى وابن الحاجب انه مجاز ونقل عن الشافعى والقاضى وعليـه الغزالى انه حقيقة اه وقال في جمع الجوامع المشترك يصح اطلاقه على معنييه معا

الجبار بن أحمد المعتزلى واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافى عن مالك ونقله المصنف عن ابى على الجبائى ورأيت فى الوجيز لابن برهان أن الجبائى منعه قال الا ان يتفق المعنيان فى حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة في الانتقال (١) ومنعه أبو هاشم والكرخي والبصرى أى أبو الحسين كما قاله

مجازا وعن الشافعى والقاضى والمعتزلة حقيقة زاد الشافعى وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن فيحمل عليهما وعن القاضى مجمل ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال ابوالحسين والغزالى يصح ان يراد لا انه لغة اى هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة مجمل اى غير متضح المعنى ولكن مع ذلك يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين البصرى والغزالى يصح ان يراد به ما ذكر من معنييه عقلا لا أنه لغة لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته أن يستعمل فى كل منهما مفردا فقط وعلى هذا النفي البيانيون وغيرهم كذا فى الجلال المحلى عليه . وقال فى التحرير هل المشترك عام استغراقى فى مفاهيمه فالحكم عليه متعلق بكل منها لا المجموع فعن الشافعى نعم أى يجوز حقيقة نقله امام الحرمين والغزالى والآمدى والحنفية لا يجوز حقيقة ولا مجازا ووافقهم البصريان أبو الحسين وأبو عبد الله وأبو هاشم وغيرهم فقيل عدم الجواز لغة كالغزالى وابى الحسين وفخر الدين الرازى لا عقلا وقيل عدم الجواز عقلا وهو مختار صدر الشريعة اه مع زيادة من شرحه التقرير للايضاح ومن هذا تعلم اختلاف النقل عن الشافعى وغيره وعلى كل فالحنفية يخالفون الشافعية فى عموم المشترك لمعنييه مثلا مطلقا حقيقة أو مجازا وان اختلف النقل عن الشافعية فى انهم يجوزون عمومه حقيقة أو مجازا

(١) قال الاسنوى « ورأيت فى الوجيز لابن برهان ان الجبائى منعه الا ان يتفق المعنيان فى حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة فى الانتقال » اقول قال الكمال فى تحريره وما قيل جاز كونه اى القرء لمشترك اى لمعنى واحد هو قدر مشترك بين الحيض والطهر مدفوع بعدمه أي القدر المشترك بينهما اى بين الحيض والطهر وما قيل هوالجمع لانه من قرأت الماء فى الحوض اذا

في المحصول واختاره الامام فخر الدين في كتبه كلها ونقله الآمدى عن أبي عبد الله البصرى أيضا والقرافي عن أبي حنيفة ثم ذكر الامام في المحصول أيضا ما يخالف هذا فانه جزم في الكلام على أن الاصل عدم الاشتراك بأن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ثم جزم في الاجماع بأن المضارع يحمل عليهما فقال مجيبا عن سؤال قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر ذلك فى الاستدلال بقوله تعالى كنتم خير أمة وتوقف الآمدى فلم يختر شيئا فان جوزنا قال الآمدى فشرطه أنلا يمتنع الجمع بينهما [1] أى بأن يكون المعنى

جمعته فيه والدم يجتمع في زمن الطهر فى الجسد وفى زمن الحيض فى الرحم لايخفى ما فيه اه . مع حذف مالا حاجة اليه وزيادة من شرحه للايضاح ومثله فى الجلال وكذلك يطلق القرء لغة على الانتقال قال البدخشى يقال قرأ النجم اي انتقل اه . ولكن الطهر والحيض لايشتركان في واحد منهما فلا يصلح واحد منهما ان يكون قدرا مشتركا بينهما لان الحيض لغة دم يسيل من رحم المرأة من غير ولادة والطهر ضده وفى الاصطلاح الحيض دم يسيل من الرحم بعد تسع سنين اقله ثلاثة ايام عند الحنفية ويوم وليلة عند الشافعية واكثره عشرة ايام عند الحنفية وخمسة عشر يوما عند الشافعية واطلاقه على ما عدا ذلك عند كل أهل مذهب مجاز عن المعنى الاصطلاحى عندهم والطهر هو النقاء المجتوش بدمين او يعقب دما هو حيض واقله خمسة عشر يوما ولا حدّ لاكثره واطلاقه على طهر الصغيرة مجاز عن هذا واذا كان كذلك فلا يصلح واحد منهما ان يكون قدرا مشتركا لهما بالمعنى اللغوى ولا بالمعنى الاصطلاحى لان المجتمع فى الرحم والمنتقل من الداخل الى الخارج هو الحيض واما الطهر فليس فيه معنى الجمع ولا معنى الانتقال حتى يشترك مع الحيض فى احدهما وجعل القدر نحو الشيئية والوجود بعيد جدا كما صرح به في التحرير

(١) قال الاسنوى « فان جوزناه قال الآمدى فشرطه ان لا يمتنع الجمع بينهما الى آخر ما قال » واقول قال البدخشى واعلم ان معانى المشترك اما متضادة أولا وعلى الاول اما ان لا يمكن الجمع بينهما في اطلاق واحد كما يقال أقرأته

يصح اسـناده الى الامرين كقولنا العين جسم ونريد به العين الجارية والذهب والعـدة بثلاثة قروء ونريد به الطهر والحيض والجون ملبوس زيد ونريد به الابيض والاسود أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعدداً كقوله تعالى « ان

هند وقت كذا وهذا المحل جون فى هذا الوقت فلا يجوز الاستعمال على سبيل الجمع لامتناعه ، او يمـكن مثل اقرأت اى طهرت وحاضت فى الوقتين ورأيت الجون اى ماهو اسود وابيض بحسبهما واقرأت الهندان أى حاضت احداهما وطهرت الاخرى فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة . وعلى الثانى اى تقدير عدم التضاد اما ان يمكن كونها متعلقة بشيء واحد تعلق الفاعلية او المفعولية او غيرهما كما يقال تعجب زيدا العين ويراد جميع معانيه فانه يصح عقلا ويجب لغة عند الشافعى رحمه الله ان لم توجد قرينة تخصصه كما سيجيء او لا يمكن فهذا مما اختلف فيه فان اريد استعماله دفعة فى كل من معانيه متعلقا كل منها بشيء يجوز تعلق ذلك المعنى به غير الشيء الذي يتعلق به المعنى الآخر فالظاهر جوازه وكأن المجوز اراد هذا وان اريد استعماله مرادا به جميع معانيه متعلقا المجموع من حيث هو بكل من المذكورات معه سواء جاز تعلقه به أولا فالظاهر عدم الجواز وكان مراد المانع هذا كما قال الفنرى وهو تحرير لطيف للبحث اه . ومن هذا تعلم ان معاني المشترك اذا كانت متضادة فان كان لايجوز الجمع فيها فلا يجوز الاستعمال على سبيل الجمع وان امكن الجمع فهو جائز عقلا غير معلوم لغة ولذلك عبر المصنف بقوله الغير المتضادة واطلق وانه لافساد فى ذلك كما يدعي الاسنوى وقوله ان القرء والجون من المتضادات فقد بينا انه لايمتنع اه . ان اراد انه لايمتنع الاستعمال فى الجميع عند عدم امكان الجمع كما يقال أقرأت هند وقت كذا وهذا المحل جون فى هذا الوقت فغير مسلم لما علمت انه ممتنع وان اراد انه لا يمتنع عند امكان الجمع مثل اقرأت هند اى حاضت وطهرت في وقتين فان اراد لايمتنع عقلا فمسلم وليس الـكلام فيه وان كان مراده انه لايمتنع لغة فقد علمت انه غـير معلوم لغة فالمتضاد خارج عن موضع الخلاف على كل حال فتقييد المصنف فى محـله

الله وملائكته يصلون على النبي » فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما الى الله تعالى كذلك الى الملائكة بل المغفرة عائدة لله تعالى والاستغفار للملائكة قال فان امتنع الجمع بينهما كاستعمال صفة افعل فى الامر بالشيء والتهديد عليه فانه لا يجوز ، لان الامر يقتضى التحصيل والتهديد يقتضى الترك . وعبر المصنف عن هذا القيد بقوله الغير المتضادة وهو فاسد لان القرء والجون من المتضادات وقد بينا أنه لا يمتنع وقد مثل الامام فى المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره فى أثناء الاستدلال وانما قيده المصنف بالمتضادة دون المتناقضة لان الوضع للنقيضين ممنوع على ما تقدم نقله عن الامام وبتقدير جواز الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الاولى ولم يتعرض الامام لهذا القيد. وقبل الخوض فى الاحتجاج لا بد من التنبيه على أمور: احدها أن محل هذ الخلاف فى اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد فى الوقت الواحد كما قاله الآمدى فان تعددت الصيغة أو أختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى . الثانى ان هذا الخلاف المذكور فى استعمال اللفظ فى حقيقتيه يجرى فى استعماله في حقيقته ومجازه كما قاله الآمدى وفى مجازيه كما قاله القرافى . فالاول كقولك والله لا اشترى وتريد الشراء الحقيقي والسوم . والثانى كأن تريد السوم وشراء الوكيل . الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره فى استعمال اللفظ فى كل معانيه انما هو فى الكلى العددى كما قاله فى التحصيل أى فى كل فرد فرد وذلك بأن تجعله يدل على كل منهما على حدته بالمطابقة فى الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها [1] وليس المراد هو الكلى المجموعى أى بجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقيا

(١) قال الاسنوى « الثالث محل الخلاف بين الشافعي وغيره فى استعمال اللفظ فى كل معانيه انما هو فى الكلى العددي كما قاله فى التحصيل اى فى كل فرد فرد وذلك بان تجعله يدل على كل واحد منها على حدته بالمطابقة الى آخره » ومثله فى تكملة الابهاج للتاج السبكى بحروفه وأقول قال في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ومحل الخلاف انما هو فى الكل العددى الافرادي بمعنى أنه يدله علي كل واحد واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد واحد مناطا للحكم بالذات حتى

كدلالة العشرة على آحادها ولا الكلى البدلى أى بجعل كل واحد منهما مدلولا مطابقيا على البدل . ونقل الاصفهانى فى شرح المحصول أنه رأى في تصنيف آخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه أن الخلاف فى الكلى المجموعى فانهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعي كالعام . الرابع اختلفوا فى هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا فقال القرافى انه مجاز وصححه ابن الحاجب لان الذى يتبادر الى الذهن انما هو أحدهما والتبادر علامة الحقيقة فاذا أطلق عليهما كان مجازاً ونقل الآمدى عن الشافعى والقاضى انه حقيقة قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالى فى المستصفى والامام في البرهان [1]

يكون الحكم المفاد حكمين وقيل محل الخلاف المجموعي وحينئذ يكون متعلق الحكم المجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منها فان المشترك عندهم كالعام فى افادة الحكم للكثير الا ان ههنا الكثير مختلف الحقائق وهناك متماثلها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام أيضا يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع على ما سيتضح لك ان شاء الله تعالى اه . ومن هذا تعلم أن المعول عليه فى محل الخلاف هو القول الاول وان القول بان محل الخلاف هو الكل المجموعى ضعيف جدا بل هو وهم فليس هو الاظهر ولا الاشبه . وان ماصرحوا به من أن المشترك عند الشافعى كالعام لا يدل على ان موضع الخلاف هو الكل المجموعى بل بالعكس وكونه كالعام فى أنه يفيد الحكم على كل واحد واحد من جميع مسمياته لايدل على ان مثله فيما عدا ذلك على ما سيأتي

(١) قال الاسنوى « وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالى في المستصفى الخ » أقول مرادهم بالعموم هنا انه شامل لجميع مسمياته وانه يفيد الحكم على كل واحد واحد منها كالعام المتحد المعنى فانه شامل لجميع افراد مسماه ويفيد الحكم على كل واحد واحد منها فهو من هذه الجهة من قبيل العام وان كانت مسميات المشترك مختلفة ومتعددة ومسمى العام واحد وافراده متماثلة فى الحقيقة فهم لايريدون انه كالعام المتحد المعنى من كل وجه نعم

حتى أنهم لم يذكروا المسئلة الا فى باب العموم. وفي كونه من العموم اشكال لان مسمى العموم واحد كما سيأتى والمشترك مسمياته متعددة. وأيضا فالمشترك يجب أن تكون أفراده متناهية بخلاف العام. وأيضا فالقاضى ينكر صيغ العموم فانكاره ههنا أولى. الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذ أمر متعلق بالواضع. والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم. والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعي المشترك على معنييه لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشترك

تارة يكون المشترك من قسم العام باعتبار كل واحد من معانيه وذلك لان المشترك عندهم كغير المشترك تارة يكون خاصا وتارة يكون عاما فان استغرق افراد كل واحد من مسمياته التى استعمل فيها بان لحقه مايقتضى العموم والاستغراق كان عاما ومن هذا الوجه ينكر القاضى كون صيغته موضوعة للعموم وان كان لا ينكر استعمالها في العموم كما هو مذهبه في جميع صيغ العموم فانه ينكر وضعها لذلك ولا ينكر استعمالها فى العموم على ما سيأتى وكلامنا الآن فيما يتعلق بالاستعمال لا بالوضع وان لم يستغرق افراد كل واحد من مسمياته التى استعمل فيها كان خاصا وعلى كل من الامرين فهو شامل لكل واحد من مسمياته يفيد الحكم على كل واحد واحد منها وهذا الاخير لا ينكره القاضى وهو الكلام فيه وباعتباره كان من قبيل العام فهو من صيغه من هذا الوجه لا من كل وجه كما ذكرنا فاندفع بذلك قول الاسنوى وفى كونه من العموم اشكال لان مسمى العموم واحد كما سيأتى والمشترك مسمياته متعددة وأيضا فالمشترك يجب ان تكون افراده متناهية بخلاف العام وأيضا فالقاضى ينكر صيغ العموم فانكاره هنا أولى اه. وذلك لما علمته من انهم لا يريدون انه من قبيل العام من كل وجه فلا يضر مخالفته للعام فيما ذكره الاسنوى ومن ان القاضى انما ينكر وضع صيغ العموم للعموم ولا ينكر انها مستعملة فى العموم وكلامنا فى المشترك انما هو فى استعماله فى العموم عند من يجوزه لا فى وضعه

والكلام الآن فى استعماله وسيأتى الكلام على حمله . وقوله « لنا الوقوع » أى الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما : وقوعه فى قوله تعالى « ان الله وملائكته يصلون على النبى » [1] وجه الدلالة ان الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وانما تعدت بعلى لا باللام لمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيهما دفعة واحدة فانه أسندها الى الله تعالى والى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعى. وانما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعا للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعا للامام والآمدى لامرين : أحدهما أن اطلاق الرحمة على البارى تعالى مجاز لانها رقة القلب بخلاف المغفرة . الثانى ان التفسير بذلك يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف وانما دعواه الحقيقتين ألا تراه قد عبر أولا بالمشترك لكن الخلاف فى الحقيقة والمجاز كالخلاف فى الحقيقتين كما تقدم . وقوله « قيل الضمير » هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام . تقريره أن قوله تعالى « يصلون » فيه ضمير عائد الى الله تعالى وضمير يعود الى

---

(١) قال الاسنوى « أى الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما وقوعه فى قوله تعالى : ان الله وملائكته يصلون على النبى » الى آخر ماقاله فى وجه الاستدلال بما وقع فى هذه الآية وما قاله عليه اعتراضا وله جوابا مما هو واضح لايحتاج الى بيان ثانيهما وقوعه فى قوله تعالى «ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر» الآية الى آخر ما قاله فى وجه الاستدلال بما وقع فى هذه الآية ايضا وما قاله عليه اعتراضا وله جوابا مما هو واضح أيضا وأجاب الحنفية بان من المقرر انه اذا لزم كون اللفظ حقيقة فى معنيين وامكن جعل ذلك اللفظ لمعنى مشترك بينهما لزم كونه كذلك ولانجعله مشتركا لفظيا لان التواطوء خير من الاشتراك اللفظى وفى الآيتين كذلك اما قوله «ان الله وملائكته يصلون» الآية فيجب ان تجعل الصلاة المشتق منها يصلون موضوعة للاعتناء بالمصلى عليه باظهار الشرف ورفع القدر له ويتحقق الاعتناء المذكور منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعائه له واما قوله تعالى «ولله يسجد من فى

الملائكة وتعدد الضمائر بمثابة تعدد الافعال فكانه قيل ان الله يصلى وملائكته تصلى وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع انما هو في استعمال اللفظ الواحد فى معنييه . وأجاب المصنف بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعا وانما تعدد فى المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى. وفى الاستدلال بالآية نظر من وجهين: أحدهما ما قاله الغزالى فى المستصفى أنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء باظهار الشرف وجوابه أن اطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت بالتبادر أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار فالحمل عليهما أولى مراعاة للمعنى الحقيقى ولك أن تقول قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا الى أن الحمل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر بل المجاز المجمع عليه أولى . الثانى أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة ويكون أصله أن الله يصلى وملائكته تصلى . وأجيب بان الاضمار خلاف الاصل ولك أن تقول الحمل على المجموع مجاز كما تقدم وسيأتي أن الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز. وقوله « وفي قوله تعالى» هذا هو الدليل الثانى على جواز الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره

السموات ومن فى الارض» الآية يجب ان تجعل السجود المشترك بين العقلاء وغيرهم موضوعا لمعنى هو الخضوع الشامل للاختيارى والقهرى قولا وفعلا وهو انقياد المخلوق لامر الله تعالى وتصرفه فيه فهو متواطىء فمعنى يسجد له في الآية يخضع له من فى السموات ومن فى الارض وماعطف على ذلك والخضوع لكونه جنسا تختلف صوره ففى العقلاء بوضع الجبهة وفى غيرهم بغيره فاندفع الاعتراض بانه اذا اريد القهرى شمل الكل فلا وجه لتخصيص كثير من الناس أو الاختيارى لم يتأت فى غيرهم وجعل ابن هشام الصلاة فى الآية موضوعة لقدر مشترك وهو العطف وهو قريب من معنى الاعتناء أو نقول يجعل ذلك المعنى المشترك الذى ذكرنا فى الآيتين انه المعنى الكلى الشامل للمعانى المختلفة معنى مجازيا لكل من الصلاة والسجود على التوزيع فالصلاة لاظهار الاعتناء مجاز والسجود للخضوع مجاز فيعم المعنى المجازى المعنى الحقيقي فيهما على ان اهل التفسير جروا

لنا الوقوع في قوله تعالى « ان الله وملائكته » وفي قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب » وجه الدلالة ان الله تعالى أراد بالسجود ههنا الخشوع لانه هو المتصور من الدواب وأراد به أيضا وضع الجبهة على الارض والا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل فى السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة فثبت ارادة المعنيين. وأجيب بأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل يسجد له من فى السموات ويسجد له من فى الارض الى آخر الآية فليس فيه اعمال للمشترك فى مدلوليه بل اعمل مرة فى معنى ومرة فى معنى آخر وهو جائز . وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام. وأجاب عنه المصنف بوجهين : أحدهما لانسلم أن العاطف كالعامل بل هوموجب لمساواة الثانى للاول في مقتضى العامل اعرابا وحكما والعامل في الثانى هو الاول بواسطة العاطف فانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم الى أن العاطف هو العامل وآخرون الى أن العامل مقدر بعد العاطف . الثاني أنا وان سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الاول بعينه وهو هنا باطل لانه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لانه مدلول الاول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل أن يكون المراد أنه اذا كان بمثابة الاول بعينه يكون اللفظ واحدا والمعنى كثير وهو المدعي ويقع في بعض النسخ فبمثابته في العمل أي يقوم مقامه في الاعراب لا

فى الآية الاولى على اضمار الخبر فى الاول فقالوا ان الله يصلى وملائكته يصلون فحذف يصلى لدلالة يصلون عليه كما فى قول القائل :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف

وعلى هذا فقد كرر اللفظ مراداً به فى كل مرة معنى لان المقدر فى حكم الملفوظ وهذا جائز اتفاقا كذا يؤخذ من التحرير وشرحه لابن أمير حاج فتبين من هذا ومن مناقشة الاسنوى ان الاستدلال بما وقع فى كل من الآيتين غير تام

في المعنى . وقوله «قيل يحتمل وضعه للمجموع» يعني أن ماتقدم من الاستدلال بالآيتين لاحجة فيه لانه يحتمل أن يكون استعمال السجود والصلاة في المجموع انما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضا كما وضع للافراد بل لا بد من ذلك والا لكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له وحينئذ فيكون السجود مثلا موضوعا لثلاث معان للخضوع على انفراده ولوضع الجبهة على انفراده وللمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون اعمال اللفظ في المجموع اعمالا له في بعض ماوضع له لا في كلها وهوخلاف المدعى. وهذا الجواب اقتصر عليه الامام في المحصول وفي غيره . وأجاب عنه المصنف بأنه يلزم أن يكون المجموع من وضع الجبهة والخضوع مسندا الى كل واحد من الشجر والدواب وغيره مما ذكر وأن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسندا الى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لانه انما يلزم ذلك ان لو أسند المجموع الى واحد فقط أما اذا استعمل في بعض المعانى مع اتحاد المسند اليه كقولك الدابة تسجد أى تخشع أوفي المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل واحد الى واحد فلا يأتي فيه هذا المحذور . والدليلان المذكوران من هذا القبيل وأيضا . فالذى قاله مشترك الالزام فانه قد قرر ان اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم اسناده الى كل واحد . فان قيل انما حصل المحال من وضعه للمجموع قلنا لامحذور فى مجرد الوضع بل ولا فى الاستعمال من حيث هو فان المتكلم قد لايستعمله في المجموع عند اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده . واذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الامام ان نقول لانسلم أنه وضع للمجموع

ولذلك قال الاسنوى والدليلان المذكوران من هذا القبيل أى من القبيل الذى ذكره قبل ذلك مما يندفع به الاعتراض على أجوبة المانعين ثم قال . وأيضا فالذى قاله مشترك الالزام فانه قد قرر أن اللفظ قد استعمل فى الجميع فيلزم اسناده الى كل واحد اه . أى فكما قلتم بتوزيع الاحكام على كل واحد من المعاني المختلفة الحقائق كل واحد بما يليق به يقال ايضا فى توزيع صور القدر المشترك بل هذا أقرب

فان قيل فكيف استعمل فيه قلنا سيأتى جوابه . وأيضا فالنزاع انما هو في الجميع لافى المجموع كما تقدم وسيأتي أيضا بسطه

قال « احتج المانع بانه ان لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه . قلنا لم لا يكفى الوضع لكل واحد للاستعمال فى الجميع . ومن المانعين من جوز فى الجمع والسلب والفرق ضعيف . ونقل عن الشافعي والقاضى الوجوب حيث لا قرينة احتياطا » . أقول استدل المانع من استعمال المشترك فى جميع معانيه بأن المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه [1] لانه استعمال اللفظ فى

(١) قال الاسنوى « استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بان المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه الخ » استدل المصنف وتبعه الاسنوى للمانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بهذا الدليل ليتسنى له رده لضعفه واقول من المانعين الامام الهمام ابوحنيفة والامام فخر الدين الرازى وغيرهما واستدلهم على المنع كما في مسلم الثبوت بوجهين الاول ان موضع النزاع انما هو في استعمال اللفظ في كل معانيه اى فى كل فرد فرد وذلك بان تجعله يدل على كل واحد منها على حدته بالمطابقة في الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها كما سبق ولو استعمل كذلك يلزم توجه الذهن فى آن واحد الى النسبتين الملحوظتين تفصيلا ولامرجح كذا فى مسلم الثبوت . ورده فى فواتح الرحموت عليه بانه لم يقم دليل على استحالة توجه الذهن الى نسبتين وليس ضروريا بل ربما استدل على وقوعه بوجود الحدس فان المبادى فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة واحدة ثم ينتقل منها فى آن آخر الى المطلوب اهـ . الوجه الثانى ان المتبادر ارادة احدهما معينا ومنعه مكابرة فهو شرط استعماله لغة فالحكم بظهوره فى الكل تحكم انتهى . ويشهد بان المراد احدهما معينا كما قاله فى الفواتح الاستعمال الصحيح الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى مايعرف به انه ايهما المتبادر ويشهد بان منعه مكابرة الاستقراء بها فكان قصد احد المعنيين معينا شرط استعماله لغة والا لما تبادر فالحكم بظهوره فى الكل تحكم باطل بل لا يصح استعماله فيهما ولو نادرا لانتفاء شرطه قال فى الفواتح ومن هنا لاح صحة تقرير صدر

غير مدلوله وان وضع له أيضا كان استعماله فيه استعمالا له فى بعض معانيه كما تقدم

الشريعة انه اما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر أو لكل مطلقا والاول باطل والا لما صح الاستعمال فى أحدهما حقيقة وعلى الثانى يثبت المطلوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه له فهو ينافي وضعه وتخصيصه للآخر فلايجوز الاستعمال فى كل منهما وسقط عنه ماقال في التلويح ليس المراد بالتخصيص ههنا ان اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافى بل المراد أن المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا بغيره من الالفاظ اه وذلك لان الاستعمال فى معنى لايكون الا من جهة وضعه له ويلزم من استعماله لذلك الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فلزم التنافى قطعا اه . ولذلك قال فى مسلم الثبوت وشرحه الفواتح ومن ههنا علم اندفاع قول المصححين للعموم حقيقة انه وضع لكل مطلقا من غير لحاظ ان يكون مع الآخر أو بدونه فاذا قصد الكل كان الاستعمال فيما وضع المشترك له فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع لا يكفى للحقيقة بل يجب الاستعمال لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل لفظه لم يكن حقيقة ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطأ لاحقيقة ولا مجازا اه . والحاصل انه متى اعتبر اللفظ دالا على كل واحد منهما على حدته بالمطابقة الى آخر ما قدمناه في بيان محل النزاع فلو استعمل في معنييه مثلا كان كل واحد منهما مدلول اللفظ على حدة مطابقة فيلزم ان يكون كل واحد منهما تمام المدلول ولا تمام المدلول وتمام الموضوع له ولا تمام الموضوع له ومن هذا تعلم ايضا اندفاع قول المصنف هنا جوابا عن استدلال المانعين قلنا لم لايكفى الوضع لكل واحد للاستعمال فى الجميع اه . سواء وجهناه بالوجه الاول أو الثانى فى كلام الاسنوى ووجه اندفاعه بالوجه الاول انا لانسلم كفاية وضعه لكل واحد لاستعماله فى الجميع لما علمت من انه لايكفى فى كون اللفظ حقيقة فى المعنى مجرد وضع لفظ للمعنى بل لا بد من وضعه واستعماله فيه لان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما وضعت له فى اصطلاح التخاطب فلا يكون حقيقة لكل واحد منهما الا اذا وضع لكل واحد منهما على حدته واستعمل فيه على حدته . ومن شرط

وهو غير المدعي . وسكت المصنف عن هذا القسم الثاني اكتفاء بذكره فيما تقدم . واعلم أن المانعين اختلفوا فقيل ان المنع لمعنى يرجع الى الوضع [1] وهو كونه غير موضوع له وقيل لمعنى يرجع الى الارادة أى يستحيل ان يراد

ذلك عدم الجمع لانه متى وضع لمعنى واستعمل فيه بالمطابقة حتى يكون حقيقة كان معنى ذلك أن الوضع والاستعمال خاصان بذلك المعنى دون غيره وهو تمام المعنى الموضوع له المستعمل فيه حتى يكون حقيقة فيه فلا يمكن أن يستعمل فى غيره على هذا الوجه والا لم يكن حقيقة فى الاول والفرض أنه حقيقة فيه . ووجه اندفاعه على الوجه الثانى أن استعماله فى المجموع يقتضى أن كلا منهما جزء المعنى لا تمام المعنى وليس هذا معنى المشترك لان معناه أن كل واحد من معنييه تمام المعنى فوضعه لكل واحد لم يكن كافيا فى معناه الحقيقى بل فى معنى مجازى لعلاقة مع قرينة مانعة فيلزم أن يكون كل واحد من معنيي المشترك أو معانيه لا بعينه مندرجا تحت مفهوم كلى هو الذى استعمل فيه اللفظ بطريق المجاز وبذلك يخرج اللفظ عن المشترك اللفظى ويكون متواطئا . ومما قاله صاحب المسلم والفواتح عليه اندفع أيضا ما أورده السعد فى شرح الشرح أنه لو تبادر أحدهما كان متواطئا لا مشتركا وذلك لانه ليس المراد انه يتبادر المفهوم المراد والشامل لهما حتى يكون متواطئا كما قال بل المراد أنه يتبادر كل واحد منهما بدلا بأن يكون هذا هو المراد أو ذاك ولذلك قلنا يتبادر أحدهما معينا واندفع أيضا ما قيل فى شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فاذا أريد الكل كان كل جزءاً لما استعمل فيه فيكون مجازاً كيف واللفظ كان لواحد واحد على حدته وأريد به الآن هو مع الغير وذلك لان الكلام فى ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم أولا وبالذات كل واحد واحد لا الكل لما هو الكل حتى يكون جزءاً مراداً أو يكون مجازاً البتة وارادة الكل بطريق اطلاق الجزء وارادة الكل انما تصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفى بانتفاء الجزء عرفا . كذا فى الفواتح على المسلم ومن هذا تعلم أن دليل المانعين تام لا خدش فيه

(١) قال الاسنوى « واعلم ان المانعين اختلفوا فقيل ان المنع الخ » قد

باللفظ الواحد فى وقت واحد أكثر معنى واحد قال فى المحصول والمختار الاول وعليه اقتصر المصنف فلذلك قال احتج المانع ولم يقل المانعون . وأجاب المصنف بقوله لم لايكفى الوضع وتقريره من وجهين أحدهما أنه يكون الوضع لكل واحد كافيا لاستعماله فى الجميع بمعنى أنه يستعمل في هذا ليدل عليه بالمطابقة وفى الآخر كذلك وحينئذ فيكون استعماله في الجميع استعمالا له فيما وضع له لان كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ وانما يستقيم اشتراط الوضع للمجموع أن لوكان المراد أنه يكون مستعملا في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولا واحدا كدلالة العشرة على آحادها وليس هو المدعى ولهذا عبر المصنف بقوله في الجميع لكن سكوته على المجموع الواقع في كلام الخصم موهم جدا فكان من حقه أن ينبه أولا على هذا المنع ثم يذكر مافى الكتاب والى جميع ما قلناه أشار صاحب التحصيل بقوله ولقائل ان يقول النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات لافي كلها وبينهما فرق وهذا التقرير بناء على ان الخلاف في الكلى المعددى . التقرير الثانى وهو بناء على الكلى المجموعى أنه لم لايكون الوضع لكل واحد كافيا في الاستعمال في المجموع مجازا من باب اطلاق اسم الجزء على الكل . وقوله « ومن المانعين » يعنى أن المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع مطلقا كما تقدم ومنهم من فصل فجوز استعمال المشترك في معنييه في حال الجمع سواء كان اثباتا نحو اعتدى بالاقراء أو نفيا نحو لاتعتدى بالاقراء لان الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد ومنهم من فصل أيضا فاجاز استعماله فى السلب [1]

علمت انهما وجهان فى الاستدلال وان المعول عليه هو الاول دون الثانى لعدم قيام الدليل على الاستعمال كما تقدم

(١) قال الاسنوى « ومنهم من فصل فاجاز استعماله في السلب الخ » قد اختاره الكمال ابن الهمام فجوز أن يراد بالمشترك عموم معنييه اومعانيه فى النفى بان يراد نفى كل ماهو مسمى بهذا الاسم فيعم فى النفى وذلك لان المبهم اذا ورد عليه النفى يصح قال فى الفواتح ولا يخفى انه حينئذ ليس من عموم المشترك فى شيء بل من ارادة معنى مجازى وقع تحت النفى فيعم ولعل هذا هو

وان لم يكن جمعا نحو لاتعتدى بقرء ومنعه في الاثبات لان السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهذا المذهب أعنى التفصيل بين النفى وغيره لم يحكه الامام ولامختصرو كلامه فاعلمه فان كلامه يوهم ذلك ثم حكاه الآمدى عن أبى الحسين البصرى وكلام المصنف يقتضى ان التفصيل بين السلب والاثبات وبين الجمع والافراد لقائل واحد وليس كذلك وأيضا فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضى الحاقها بالافراد عند هذا القائل لانه استثنى الجمع فقط. وقوله «والفرق ضعيف» أى بين الجمع والافراد وبين النفى والاثبات فاما في النفى فقلد فيه الآمدى فانه قال فى الاحكام الحق عدم الفرق لان النفى انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات وأما في الجمع فقلدفيه الامام فانه قال فى المحصول الحق عدم الفرق لان الجمع لايفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان أفاد المفرد أفاد الجمع والا فلا. قال فأما اذا قال لاتعتدى بالاقراء وأراد مسمى القرء فهو جائز لان مسمى القرء معنى صادق عليهما فيكون متواطئا. واعلم أن الفرق قوى وقد تقدم ذكره[1].

مراد صاحب الهداية وحينئذ فلا نزاع. اه. وذلك لان صاحب الهداية قال لو حلف لااكلم مولاك وله موال اعلون واسفلون ايهم كلم حنث ومنه أخذ الكمال ابن الهمام ماقاله من جواز عموم المشترك فى السلب فحمله صاحب الفواتح على انه من عموم المجاز لامن عموم المشترك وهو الذى يقتضيه قول ابن الهمام بان يراد كل ماهو مسمى بهذا الاسم فان هذا التعبير يكاد يكون صريحا فى ان المراد معنى هو مايسمى بهذا الاسم وهذا معنى كلى يصدق على كل واحد من معاني المشترك فاذا دخل النفى انتفى هذا المفهوم الكلى فتنتفى جميع افراده فلا نزاع فى الحقيقة

(١) قال الاسنوى « والفرق قوى وقد تقدم ذكره » هو ماقدمه بقوله لان الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد وما قدمه من قوله لان السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات اه واقول قال البدخشي والفرق اى كل من الفرقين ضعيف اما الاول فلان الجمع تكرير عين الواحد والواحد غير مستعمل الا فى معنى واحد فجمعه لا يدل الا على تعدد ذلك

وللنحويين أيضا في تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك أنه يجوز وقال شيخنا أبو حيان المشهور المنع . وقوله « ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب » أى

المعنى وحاصله انه فى حكم تقدير نوع واحد لاغير على ما علم من استقراء لغتهم وأما جمع العلم مع كونه مشتركا لفظيا فالحق انه لا يجمع الا بعد التأويل بالمتواطيء كالمسمى بزيد اه ملخصا . واما الثانى فلان النفى لايرفع الا مقتضى الاثبات وفى الاثبات أحد المدلولات ليس الا فلا يعم السلب افراده اه مع حذف مالا طائل تحته وقال فى تكملة الابهاج ومنهم من فرق وافترق هؤلاء الى فرقتين الفرقة الاولى فرقت بين النفى والاثبات فقالت يجوز استعمال المشترك فى معنييه فى السلب دون الاثبات واحتجوا بأن النكرة في سياق النفى تعم فيجوز أن يراد به مدلولاته المختلفة . واجيب بأن هذا الفرق ضعيف لان السلب لا يرفع الا ما هو مقتضى الاثبات ومقتضى الاثبات عند هذا القائل احد المدلولات المختلفة فقط فحينئذ لايعم السلب . الفرقة الثانية قالت بجوازه فى الجمع دون المفرد واحتجوا بان الجمع فى حكم تعديد الافراد فقولك ثلاثة عيون فى قوة قولك عين وعين وعين فكما يجوز ان تريد بالاولى الجارية مثلا وبالثانية الباصرة وبالثالثة عين الشمس فكذا فى الجمع . وأجاب بأن هذا الفرق ضعيف لانا لانسلم بأن الجمع فى حكم تعديد الافراد ولو سلمناه لكنه فى حكم تعديد افراد نوع واحد كما علم من استقراء اللغة فكما لايجوز استعمال تلك المفردات فى المعانى المختلفة فكذلك استعمال الجمع . واعلم ان التثنية عند هذا المفصل ملحقة بالجمع اه ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال والاكثر من العلماء على أن جمعه باعتبار معنييه كقولك عندى عيون تريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجاريتين وذهبا ان ساغ ذلك الجمع ورجحه ابن مالك وخالفه ابو حيان مبنى عليه فى صحة اطلاقه على معنييه كما ان المنع مبنى على المنع والاقل على أنه لايبنى عليه فيهما فقط بل يأتي على المنع أيضا لان الجمع فى قوة تكرير المفردات بالعطف فكانه استعمل كل مفرد فى معنى اه فكان الجمع مبنيا على المفرد صحة ومنعا فمن جوز عموم المشترك فى المفرد جوزه فى الجمع ومن منعه فى المفرد

وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة احتياطاً فى تحصيل مراد المتكلم اذ لولم يجب ذلك فان لم يحمله على واحد منهما لزم التعطيل أو حمله على واحد منهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وضعف بعضهم هذه المقالة وليست ضعيفة وقد تقدم من كلام الآمدى أن الشافعى انما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي التعليل بالاحتياط [1] فان الاحتياط يقتضي ارتكاب زيادة

منعه في الجمع على ماعليه الاكثر فكان قول الاسنوى واعلم ان الفرق قوى ليس بالقوى

(١) قال الاسنوى « وقد تقدم من كلام الآمدي ان الشافعي انما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافى الخ » واقول قال التاج السبكى فى تكمله الابهاج بقى في المسئلة أن وجوب الحمل عند القائل به هل هو للاحتياط اولأنه عنده من باب العموم اضطرب النقل فيه فمن ناقل انه من باب الاحتياط وعليه جرى فى الكتاب ومن ناقل انه عندهم من باب العموم وبه يشعر ايراد امام الحرمين فانه صدر كلامه بقوله ذهب ذاهبون من اصحاب العموم الى انه محمول على جميع معانيه . وعليه جرى الغزالى فقال المشترك بين مسميين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافا للشافعي والقاضى وتبعه الآمدى وقد قدمنا ان القاضى فصل بين الحقيقة والمجاز فلم يقل بالحمل فيهما بين المشترك فقال بالحمل فيه ويحصل بهذا التفصيل فى الحمل مذاهب احدها حمل اللفظ على معنييه سواء كان احدهما مجازا ام كانا حقيقتين وهو رأى الشافعي والثانى عكسه والثالث التفصيل وهو رأى القاضى وهل هو للاحتياط او للعموم فيه الخلاف والمختار عندنا انه للاحتياط وكيف يكون من باب العموم ومسمى العموم واحد والمشترك مسمياته متعددة وايضا فالمشترك يجب ان يكون افراده متناهية ولا كذلك العام واما مايقال كيف يحسن من القاضى جعل الحمل من باب العموم وهو من منكرى صيغ العموم فجوابه انه انما ينكر وضعها للعموم ولا ينكر استعمالها والله اعلم ومن هذا تعلم ان المسئلة خلافية فى النقل وان المختار انه للاحتياط وهو ما اختاره المصنف وعلى كل حال لاوجه للاعتراض باحد النقلين على الآخر

على مدلول اللفظ لاجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف يوهم ان هذه المسئلة في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر البتة وبه صرح بعض الشارحين وهو غلط [1] وفى البرهان ان الشافعى يوجب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه أيضا قال ولقد اشتد نكير القاضى على القائل به

---

(١) قال الاسنوى « وكلام المصنف يوهم ان هذه المسئلة في الاستعمال فان الحمل لم يتقدمله ذكر البته وبه صرح بعض الشارحين وهوغلط الخ »اقول لا كلام في ان كون هذه المسئلة فى الاستعمال غلط لكن الكلام في ان كلام المصنف يوهم ذلك فنقول لا ايهام ولذلك قال فى تكملة الابهاج للتاج السبكى شرحا لقول المصنف ونقل عن الشافعى والقاضى الخ مانصه الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل بين وذلك ان الوضع يقال بالاشتراك علىجعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا هو الوضع اللغوى وعلى غلبة استعمال اللفظ فى المعنى حتى يصير فيه أشهر من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعية والعرفيين الخاص والعام والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة وغير مسماه لعلاقة وهو المجاز والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده فالمراد كاعتقاد الشافعى ان الله تعالى أراد بالقرء الطهر واعتقاد أبى حنيفة انه تعالى أراد الحيض والمشتمل نحو حمل من يحمل المشترك على معانيه اذا تجرد عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطا . اذا عرفت ذلك فالوضع أمر راجع الى الواضع وقد سلف الكلام فى وضع المشترك والاستعمال من صفات المتكلم وهو الذى انتهينا من كلامه والحمل من صفات السامع وها نحن نتكلم فيه فنقول اختلف مستعملو المشترك فى معنييه فى أنه هل يجب حمله على ذلك اذا تجرد عن قرينة صارفة نقل عن الشافعى والقاضى وجوب ذلك ونقله الامام فى مناقب الشافعى عن القاضى عبد الجبار أيضاً والمصنف فى باب العموم فى الكلام على الجمع عن الجبائى فافهم ذلك اه ولا شك أن كلا من الشافعى والقاضى وأمثالهما ليس هو الواضع ولا هو المستعمل اما أنه ليس هو الواضع فظاهر واما أنه ليس هو المستعمل فلأن المستعمل هو المتكلم وهو الشارع فوظيفة كل منهما

قال « الخامسة * المشترك ان تجرد عن القرينة فمجمل، وان قرن به مايوجب اعتبار واحد تعين ، أو أكثر فكذا عند من يجوز الاعمال في المعنيين ، وعند المانع مجمل ، أو الغاء البعض فينحصر المراد في الباقى ، أو الكل فيحمل على المجاز، فان تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله ، وان تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فمجمل » . أقول اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبينة للمراد وقد يتجرد عنها فان تجرد عن القرائن فهو مجمل الاعند الشافعى والقاضى فانه يحمله على الجميع كما تقدم . ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي فى الاستعمال لا في الحمل [1] وان اقترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أى

ومن أمثالها انه سامع للمشترك فلا يتصور منهما ومن غيرهما سوى الحمل بمعنى اعتقاد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده والمشترك من الثانى وهو ما اشتمل على مراد المتكلم . ومن أين يجىء الايهام الذي يدعيه الاسنوى والمقام لا يحتمل سوى الحمل لانه لا يتأتى من الشافعى والقاضى وغيرهما سوى الحمل دون الوضع والاستعمال وأيضاً فالذى يتصور فيه الخلاف بين مستعملى المشترك فى معنييه فى أنه يجب أولا يجب هو الحمل لان الاستعمال أصبح مفروغا منه ومتفقاً عليه عند هؤلاء فكل هذه قرائن واضحة تدل على أن كلام المصنف انما هو فى الحمل دون الاستعمال فمن أين يجىء الايهام

(١) قال الاسنوى « ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعى فى الاستعمال لا فى الحمل» أقول قول المصنف و نقل عن الشافعى يشعر بضعف فى هذا النقل كذلك قاله البدخشي فهذا القول لم يجزم المصنف بأنه مذهب الشافعى وعبارة المصنف على فرض أنه مذهب الشافعى محتملة قال التاج السبكي فى تكملة الابهاج الاول ان تجرد عن القرينة فقال المصنف انه مجمل وهذا واضح على رأى من يمنع حمل المشترك على معنييه وعليه نبه الامام بقوله فهو مجمل لما بينا باعتبار حمله على الكل وأما من يرى الحمل فان جعله من باب العموم لم يكن عنده مجملا بل محمولا على المعانى التي لا تتضاد وأما من جعله من باب الاحتياط وهو المختار كما سبق فقد يقال لا ينافي الحمل على معنيين لاجل الاحتياط كونه مجملا بالنسبة الى

الاعمال اما للبعض أو الكل وقد يدل على الالغاء اما للبعض أو للكل أيضا . فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب * الاول ان يقترن به مايوجب اعماله في واحد فيتعين الحمل عليه [1] وهذا اذا كان الواحد معينا فان لم يكن فيبقى اللفظ على اجماله وقد أهمله المصنف [2] * الثانى مايوجب

الواحد المعين ويكون وجوب العمل به في الجميع لاجل الاتيان بذلك المعين وهذا هو عين الاحتياط والغرض من هذا أنه لا يؤخذ من كلام المصنف أنه لا يختار الحمل فكلام المصنف لا يدل على عدم اختياره مذهب الشافعى فى الحمل ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال زاد الشافعى وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن أى المعينة لاحدها كالمصحوب بالقرائن المعممة لها فيحمل عليهما لظهوره فيهما ، وعن القاضي هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمتممة مجمل ولكن يحمل عليهما احتياطاً اه . فأفاد أن الحمل على معنييه للاحتياط لا ينافى الاجمال وان كان خص القاضى بالنقل عنه دون الشافعى وجعل حمل المشترك على معنييه أو معانيه عند التجرد عن القرائن المعينة والمتممة لظهوره في ذلك ونسب ذلك للشافعي وحده وقد قدمنا ان النقل عن الشافعى في هذه المسألة قد اختلفوا فيه

(١) قال الاسنوى « الاول أن يقترن به ما يوجب اعماله في واحد الى آخره » وذلك كقولك رأيت عينا باصرة

(٢) قال الاسنوى «وهذا اذا كان الواحد معيناً فان لم يكن فيبقى اللفظ على اجماله الى آخره » أقول ان المصنف لم يهمله بل هو داخل في قوله فان تجرد عن القرينة فمجمل لان المراد تجرد عن القرينة المعينة أو المعممة فمجمل فيمتنع حمله على كل المعانى على رأى المانعين ومنهم الامام الرازى أو محمول على الجميع جوازا على ما هو المختار عند الشافعية أو وجوبا عند الشافعى والقاضى كما يستفاد من البدخشى غير أنك قد علمت أن الوجوب منقول عن الشافعى والقاضى مع نقل غيره عنهما . راجع ما قاله التاج السبكى في تكملة الابهاج شرحاً لقول المصنف ونقل عن الشافعى والقاضى الوجوب حيث لاقرينة احتياط لتقف على حقيقة الحال

اعماله في أكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الاعمال فى المعنيين[1] ومن منع منه قال انه مجمل * الثالث ان يقترن به مايوجب الغاء البعض فينحصر المراد في الباقى[2] فان كان الباقى واحدا حمل عليه وان تعدد فهو مجمل الاعند الشافعى والقاضى . وهذا اذا كان البعض الملغى معينا والا فهو مجمل بين الجميع * الرابع ان يقترن به ما يوجب الغاء الكل فيحمل على المعنى المجازى لتعذر الحقيقى[3] فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وان كان لكل واحد منهما مجاز فقد

(١) قال الاسنوى « الثانى ما يوجب اعماله في أكثر منه فيحمل على الكل الى آخره » مراده بالكل كل ما أوجبت القرينة اعمال اللفظ فيه وهو الاكثر من واحد كقولك رأيت عينا نرى بها الالوان أى الشمس والباصرة وعند المانع من اعماله فيهما مجمل فان قلت كيف يكون مجملا عندوجود القرينة الموجبة لاعتبار الاكثر قلت قال فى المحصول مع أن تلك المعانى عند المجوز تحمل على الجميع للقرينة وعند المانع مجمل ان تكلم مرة ولا اعتبار بالقرينة للدليل الدال على المنع وان تكلم به مرتين فمحمول على الجميع للقرينة وانتفاء المانع لجواز ان يراد بكل تكلم معنى آخر والحاصل ان الكلام مفروض عند اتحاد اللفظ فعند المانع مجمل ولا عبرة بالقرينة . كذا يؤخذ من البدخشى

(٢) قال الاسنوى « الثالث ان يقترن به مايوجب الغاء البعض فينحصر فى الباقى الخ » كقولك رأيت عيناغير الذهب فان كان الباقى واحدا حمل عليه ويرجع هذا الى ما اقترن بما يوجب واحدا معينا وهو القسم الاول وان كان اكثر فهو مجمل في الباقي عند من منع ويحمل على كل الباقى عند من لم يمنع . وهذا القسم ايضا يرجع الى ما اقترن به قرينة توجب اعتبار اكثر من واحد

(٣) قال الاسنوى « الرابع أن يقترن به مايوجب الغاء الكل فيحمل على المعنى المجازى » أى الذى لايعارضه مجازآخر قال الفنرى معناه يحمل على مجازات تلك الحقائق الملغاة قال البدخشى ولا يخفى انه لابد من التقييد بعدم المعارض اه وهو واضح بدليل قوله بعد ذلك فان تعارضت الى آخره فانه يؤخذ منه أن ماقبله كان عند عدم المعارض

تعارضت وحينئذ فان ترجح بعض المجازات على بعض حمل عليه رجحانه اما بنفسه وذلك بأن تتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب الى الحقيقة من الآخر واما بأصله وهو الحقيقة وذلك بأن تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض لوعدمت القرينة الملغية[1] فان تساويا أى الحقائق والمجازات بقى الاجمال ، وكذلك ان ترجح بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجح أصل ذاك وهو حقيقته على أصل هذا فيبقى الاجمال أيضاً لتعادلها . وهذه المسئلة ليست في المنتخب ولا في كتب الآمدى وابن الحاجب

قال « الفصل السادس ـ فى الحقيقة والمجاز

الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت نقل الى العقد المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب . والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية . والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وفيه مسائل » أقول ذكر فى هذا الفصل مقدمة وثمانى مسائل . أما المقدمة ففى الكلام على لفظى الحقيقة والمجاز وعلى معناهما لغة واصطلاحا ، ومقصوده الاعظم بيان أن اطلاق لفظى

---

(١) قال الاسنوى « واما بأصله وهو الحقيقة بان تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض الى آخره ». قال الفنرى ان فى رجحان بعض حقائق المشترك نظرا اذ رجحانه ينافى الاشتراك اه وذلك لانه اذا كان مشتركا بين معنييه أو معانيه لتبادر كل من المعنيين أو المعانى من اللفظ على التساوى . وأجاب البدخشى فقال قد يترجح البعض بالنظر الى نفس الصيغة كما قيل فى القرء لان الحيض بالمفهومية منه أولى من الطهر بانبائه عن الجمع بدليل المقراة والقرء لاجتماع الماء والناس والاجتماع فى الحيض لكونه دما مجتمعا فى الرحم دون الطهر وعن الانتقال يقال قرأ النجم أى انتقل والدم هو المنتقل من الداخل الى الخارج اه وحاصله ان الترجيح من جهة لاينافى التبادر من اللفظ

الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الاصوليين انما هو على سبيل المجاز .
فأما الحقيقه فوزنها فعيلة وهي مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت قال الله تعالى
« ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين » أى تثبت ومن اسمائه تعالى الحق لانه
الثابت . ثم ان فعيلا قد يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول
كقتيل بمعنى مقتول . فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق
الشيء يحق بالضم والكسر اذا وجب وثبت وان كانت بمعنى المفعول فمعناها
المثبتة بفتح الباء من قولهم حققت الشيء أحقه اذا أثبته. ثم نقلت الحقيقة من الثابت
أو المثبت الى الاعتقاد المطابق للواقع مجازا كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال فى
المحصول لانه أولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد وقد يقال انما كان مجازا
لاختصاصه ببعض أفراد الثابت فصار كاطلاق الدابة على ذوات الاربع ثم نقل من
الاعتقاد المطابق الى القول الدال على المعنى المطابق أى الصدق لعين هذه العلة كما
قال فى المحصول ثم نقل من القول المطابق الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين
وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب قال فى المحصول لان فى
استعماله فيما وضع له تحقيقا لذلك الوضع . قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقة على
هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازا واقعا فى المرتبة الثالثة لكنه
حقيقة عرفية خاصة . ولقائل أن يقول يجوز أن يكون لفظ الحق موضوعا للقدر
المشترك بين الجميع وهو الثبوت. سلمنا لكن لا نسلم ان كل مجاز مأخوذ مما قبله
بل الجميع مأخوذ من الحقيقة . وأما معنى الحقيقة فى الاصطلاح فهو ما أشار اليه
المصنف بقوله اللفظ المستعمل الخ فقوله اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير
بالقول أصوب [1] وقوله المستعمل خرج عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال

---

(١) قال الاسنوى « فقوله اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول
أصوب » وقال التاج السبكى فى التكملة فقوله اللفظ جنس وقد قلنا غير مرة
انه جنس بعيد وان الاحسن أن يأتى بالقول اه وأقول ان التاج السبكى نفسه
عرف الحقيقة فقال الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء اه فقيل عليه أولى
منه قول لانه جنس اقرب ورد بان القول يطلق على الاعتقاد وليس مرادا فلفظ

فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقوله فيما وضع له يخرج به المجاز وقوله اصطلاح التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية فان الصلاة مثلا فى اصطلاح اللغة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان المخصوصة وفى اصطلاح الشرع بالعكس * واعلم أن المراد بالوضع فى الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال وفى اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه وارادة المصنف لهما لا تستقيم الا باستعمال المشترك فى معنييه فافهمه. وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها[1] مع أنها ليست

أولى منه . وبهذا تعلم الجواب عما اعترض به الاسنوى والتاج أيضا ولو كان الاصوب أو الاحسن أن يأتى بالقول الآتي به التاج السبكى فى كتابه جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها الى آخره» أقول أما الاعلام فسيأتى الكلام عليها وأما المجازات فهي موضوعة عند المصنف بالوضع النوعي وهو ما كان بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة على معنى بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى تعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتي لولم يثبت من الواضع جواز المجاز لكان فهم المعنى المجازى والدلالة عليه عند القرينة بخلافها بخلاف الحقيقة فان المراد بالوضع فيها تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بافراد اللفظ بذلك أو بادراجه فى القاعدة الكلية الدالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا وكذا فهو مثنى فيشمل الوضع الشخصى وأحد قسمى الوضع النوعى دون القسم الآخر منه وهو ماذكرنا في المجاز فان المراد من تعيين اللفظ ثبوت قاعدة كلية للدلالة على المعنى بواسطة العلاقة والقرينة فدخلت الحقائق الموضوعة بالوضع الشخصى والحقائق الموضوعة بالوضع النوعى كالمركبات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب مما يدل على المعنى بحسب الهيئة والمادة وخرج المجاز واندفع اعتراض الاسنوى .ولذلك قال في جمع الجوامع والحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء اه وأراد بالوضع ابتداء عدم توقف الوضع المذكور على وضع آخر بان يكون الوضع الآخر ملاحظا فيه فيخرج بهذا القيد اعنى قوله ابتداء حينئذ

بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي . وأيضا فالمجاز موضوع عنده لان المراد من وضعه هو اعتبار العرب لنوعه وقدجزم باشتراط ذلك كما سيأتي فلابد فيه من قيدفي الحد لاخراجه لان المذكور هنا صادق عليه . وقوله « والتاء لنقل اللفظ » اعلم أن الفعيل ان كان بمعنى الفاعل فانه يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فتقول مررت برجل عليم وأمرأة عليمة وكريم وكريمة وان كان بمعنى المفعول فيستوى فيه المذكر والمؤنث فتقول مررت برجل قتيل وامرأة قتيل ويستثنى من ذلك ما اذا سمي به أو استعمل استعمال الاسماء كما لو استعمل بدون الموصوف كقوله تعالى والنطيحة أى والبهيمة النطيحة فانه لا بد من التاء للفرق فالحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فتاؤه على الاصل وان كان بمعنى المفعول فهى انما دخلت لانتقال الحقيقة من الوصفية الى الاسمية لانا بينا أنها نقلت الى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت اسما له ويجوز أن يكون المراد أن دخولها للاعلام بالنقل وقوله «والمجاز مفعل الخ» يريد أن اطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوى حقيقة عرفية وذلك لان المجاز مشتق من الجواز الذى هو التعدى والعبور تقول جزت المكان الفلانى أى عبرته ووزن مجاز مفعل لان أصله مجوز فقلبوا واوه ألفا بعد نقل حركتها الى الجيم لان المشتقات تتبع الماضى المجرد فى الصحة والاعلال وهم قد أعلوا فعله الماضى وهو جاز لتحرك واوه وانفتاح ماقبلها فلذلك أعلوا المجاز . والمفعل يستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر تقول قعدت مقعد زيد وتريد قعود زيد أو زمان قعوده أو مكان قعوده فيكون لفظ المجاز فى الاصل حقيقة اما في المصدر وهو الجواز واما فى مكان التجوز أو زمانه وأهمل المصنف الزمان لماستعرفه. ثم ان لفظ المجاز نقل من ذلك الى الفاعل وهو الجائز أى المنتقل لما بينهما من العلاقة لانه ان نقل من المجاز المستعمل في المصدر فالعلاقة هى

المجاز ويدخل المشترك ويخرج أيضا نحو الصلاة اذا استعملها اهل الشرع في الدعاء وأهل اللغة في الاركان المخصوصة لانه لم يستعمل فيما وضع له ابتداء بالمعنى المذكور وقال المصنف اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب فكلا التعريفين بمعنى واحد وكلاهما لايخلو من تكلف

الجزئية لان المشتق منه جزء من المشتق فصار كاطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل أى عادل ، وان نقل من المجاز المستعمل فى المكان فالعلاقة هى اطلاق اسم المحل وارادة الحال ويعبر عنه بالمجاورة. وأما المجاز المستعمل فى الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبره فلا يصح أن يكون مأخوذا منه فلذلك أهمله المصنف فافهمه فانه من محاسن كلامه . ثم ان الجائز انما يطلق حقيقة على الاجسام لان الجواز هو الانتقال من حيز الى حيز وأما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح واطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تعدية اللفظ من معنى الى معنى كالجائز من مكان الى مكان آخر فيكون اطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازاً لغويا فى المرتبة الثانية حقيقة عرفية . فأما قوله اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم. وأما قوله فى معنى غير موضوع له فاحترز به عن الحقيقة ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لانه شرط تقدم الوضع لا تقدم الاستعمال وهو اختيار الآمدي وجزم باستلزامه في المحصول فى الكلام على اطلاق اسم الفاعل بمعنى الماضى ونقله فى الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور. ثم قال وهو ضعيف على عكس ما جزم به أولا. ولم يصحح ابن الحاجب شيئا . وأما قوله يناسب المصطلح فأتى به لثلاثة أمور : أحدها للاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكلب فانه ليس بمجاز لانه لم ينقل لعلاقة .الثانى اشتراط العلاقة . الثالث ليكون الحد شاملا للمجازات الاربعة المجاز اللغوى والشرعى والعرفى العام والعرفى الخاص فأتى بالاصطلاح الذى هو اعم من كونه لغويا أو شرعيا أو عرفيا وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لان شرط المجاز أن يكون موضوعا لشيء ولكن يستعمل فى غيره لعلاقة كما تقرر[1] والمركب

---

(١) قال الاسنوى « وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لان شرط المجاز ان يكون موضوعا لشيء ولكن الخ » قال في جمع الجوامع والمجاز اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة اه . قال شارحه الجلال المراد عند الاطلاق وهو

عند المصنف غير موضوع فأنه قد قال فى التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين فى هذا الفصل مواضع ينبغى اجتنابها * واعلم أن هذه الاعمال كلها ماعدا الحدين لم يتعرض لها الآمدى ومن تابعة كابن الحاجب

قال « الاولى * الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق واختلف فى الشرعية كالصلاة والزكاة والحج فمنع القاضى وأثبت المعتزلة مطلقا . والحق انها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأ والا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا وهو باطل لقوله تعالى « وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا » ونحوه . قيل المراد بعضه فان الحالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه. قلنا معارض بما يقال انه بعضه . قيل تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية. قلنا تخرجه والا لما صح الاستثناء . قيل كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم . قلنا تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل منقوض بالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل. قلنا وضع العرب فيها وافق لغة اخرى » أقول لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحا شرع في بيان وجودها. والحقيقة تنقسم الى أربعة اقسام: احدها اللغوية ولا شك في وجودها لانا نقطع باستعمال بعض اللغات فى موضوعاتها كالحر والبرد والسماء والارض. وبدأ المصنف باللغوية لان ماعداها فرع عنها. الثانى العرفية العامة

المجاز فى الافراد اه . وقال محشوه ان قوله في الافراد حال فالمعنى اللفظ حال كونه في الافراد لا في التركيب ولما جعل ابن قاسم اللفظ فى التعريف شاملا للمفرد والمركب اعترضوا عليه بانه مخالف لما قدمه فى تقرير عبارة الشارح أى المجاز حال كونه فى الافراد لا في التركيب وان المصنف لم يذكره أيضا فلا وجه لادخاله في كلامه اه . ومن هذا تعلم ان لفظ المجاز عند الاطلاق ينصرف الى المجاز في المفرد دون المركب فهو غير داخل في المعرف فلا يضر المصنف خروجه من الحد لان الحد قاصر على المجاز المفرد كالمحدود على ان التحقيق ان المركب موضوع باعتبار الهيئة التركيبية لا تطلق عليه الحقيقة فى الاصطلاح . قاله عبد الحكيم على المطول وفي النفس من ذلك شيء .

وهى التى انتقلت عن مسماها اللغوى الى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الاول. قال فى المحصول وذلك اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها وضعت فى اللغة لكل ما يدب كالانسان فخصصها العرف العام بما له حافر واما باشتهار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافتهم الحرمة الى الخمر وهى فى الحقيقة مضافة الى الشرب . الثالث العرفية الخاصة وهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التى تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الآتى بيانها فى القياس [1] واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر . الرابع الشرعية وهى اللفظة التى استفيد من الشارع وضعها كالصلاة للافعال المخصوصة والزكاة للقدر المخرج . قال فى المحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها اسما أو كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلامنهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ له تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » انا لا نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما كالصوم والصلاة . اذا علمت ذلك فقد اختلفوا فى وقوعها [2]

---

(١) قال الاسنوى « الثالث العرفية الخاصة وهو مالكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التى تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الخ» اقول القلب نقله النظار من معناه اللغوى الى ربط خلاف ما قاله المستدل بعلته للالحاق باصله ونقلوا النقض من معناه اللغوى الى ابداء الوصف المدعى علته بدون الحكم ونقلوا الجمع من معناه اللغوى للجمع بين الفرع والاصل فى حكم بعلة مشتركة ونقلوا الفرق من معناه اللغوى لجعل خصوصية الاصل علة الحكم او جعل خصوصية الفرع مانعاً وقد نسب الاسنوى هذه الامثلة الاربعة كالقرافى للفقهاء وفصل الجاربرى في ذلك ولكل وجهة فان الفقهاء يستعملونها كما يستعملها علماء الجدل

(٢) قال الاسنوى « اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها فمنعه القاضى الخ » أقول قال البدخشى والتحقيق ان محل النزاع على مافي شرح المختصر

فمنعه القاضى أبو بكر [1] وقال ان الشارع لم يستعملها الا فى الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن

الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت في معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة اولا واستعمالها فيها للمناسبة بقرينة مجازا من غير وضع مغن عن القرينة لتكون مجازات لغوية ثم غلبت فى المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن اهل الشرع لاحتياجهم الى التعبير عنها دون المعانى اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها فى كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوى فعلى ايها تحمل فاختار القاضى الثانى وهو ان ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور وأنها تحمل على المعنى اللغوى واختار غيره الاول وهو انه بوضعه وانها تحمل على الشرعى بعد الاتفاق على انها صارت حقائق في معانيها الثوانى أيضا وانها اذا وقعت بلا قرينة فى كلام اهل الكلام والفقه والاصول وغيرهم من اهل الشرع تحمل على المعانى الشرعية اه . وهذا هو الموافق للقاعدة التي قررها علماء الكلام والاصوليون والفقهاء من ان الالفاظ التى تقع فى كلام الشارع اذا كان لها معنى عرف عنه استعماله فيه وجب حملها عليه الا اذا وجدت قرينة تصرفها عنه لان هذا المعنى صار هو المعنى الحقيقى عنده في اصطلاح تخاطبه وقد قدمنا ان اللفظ يكون حقيقة في المعنى اما بتعيين اللفظ له بحيث يفهم منه عند اطلاقه واما بان يغلب استعماله فيه حتى يفهم منه عند اطلاقه

(١) قال الاسنوى «فمنعه القاضي ابو بكر الخ» اقول قال البدخشى واختلف فى تفسير قوله قال الاستاذ معناه ان ما استعمله الشارع من الاسماء كالصلاة ونحوها فى المعانى الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة بل هى تقرر على حقائقها اللغوية وقال المراغي معناه ان معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجى مذهب القاضى ان كل مايدعى انه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوى وزاد عليه الجاربردى قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أى باقية على معانيها اللغوية والزيادات غير داخلة فى معانيها قال الفنرى وكلامه بلا اشكال اولى بالاتباع لعلو مرتبته اقول لاخفاء في ضعفه اذ المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصيل

الدعاء لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه وأثبته المعتزله فقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعانى لا للمناسبة فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها . وقوله مطلقا أى سواء كان فيها مناسبة أم لا بخلاف مذهبنا كما سيأتي أو سواء كانت اسماء للفعل كالصوم والصلاة أو للفاعل كالصائم وهو المسمى عندهم بالدينية كما سيأتي في فروع النقل . واختار امام الحرمين والامام والمصنف انها لم تستعمل فى المعنى اللغوى ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع فى هذه المعانى لما بينها وبين المعانى اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلا لما كانت فى اللغة موضوعة للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعى أطلقت على المعنى الشرعى مجازا تسمية للشىء باسم بعضه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة من لغة العرب لانقسام اللغة الى حقيقة ومجاز . فتلخص أن هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية .

وهو انه ان أراد تقريرها على حقائقها ما ذكره المراغي فهو باطل للقطع بانها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها وان أريد انها حقائق في معانيها لغة وفي معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة اصلا فهو باطل أيضا لانها تفهم منها بلا قرينة وان أريد أن معانيها التى يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعانى اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة فى اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لا فى المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجاربردى فهى مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام في الخاص فهذا باطل ايضا للقطع بان قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذى في ضمن الاركان المخصوصة وان اريد أنها حقائق لغوية واستعمالها فى الشرعية ليس بوضع الشارع اياها لهذه المعانى فله وجه وسنحققه وقد حققه بما قدمناه فى تحقيق محل النزاع وان معنى قوله هو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور اى بطريق غلبة الاستعمال في المعانى الشرعية لكثرة الدوران على ألسن اهل الشرع حتى صارت حقيقة عرفية بالعرف الخاص ومن ذلك تعلم ان ماقاله الاسنوى في بيان قول القاضى ابى بكر من ان الشارع لم يستعملها الا في الحقائق اللغوية الخ باطل لانه بمعنى ماقاله

وهذا هو اختيار ابن الحاجب أيضا وتوقف الآمدى فلم يختر شيئا وأشار الى أنه الحق وهذا الخلاف في الوقوع . وأما الامكان فقال فى المحصول انه متفق عليه وقال في الاحكام لاشك فيه . وماقالاه ممنوع فقد نقل أبوالحسين فى المعتمد عن قوم انهم منعوا امكانه ونقل عنه الاصفهانى فى شرح المحصول . وقوله « والا لم تكن عربية » أى لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات عرفية بل ابتدأ الشارع وضعها لهذه المعانى لكانت غير عربية لان العرب لم تضعها لها لاحقيقة ولا مجازا واذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا لكن القرآن عربي لقوله تعالى « وكذلك انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى « قرآنا عربيا غير ذي عوج » وقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » وهذا الدليل لايثبت به المدعى لانه لا يبطل المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط . وقوله « قيل المراد بعضه الخ » اى أعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه : أحدها ان هذه الآيات لا تدل على أن القرآن كله عربى بل على أن بعضه عربى لان القرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لوحلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه وجوابه أن استدلال لكم

الخنجى مع زيادة الجاربردى وقد علمت انه باطل وان التحقيق ماقاله البدخشي في بيان ماقاله القاضي ولا يكون هناك فرق بين ماقاله القاضي وماقاله المصنف واختاره ابن الحاجب من أن هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية فهى حقائق بذلك لا بوضع الشارع اياها لتلك المعانى وقد قلنا انه يكفى في كون اللفظ حقيقة في المعنى انه يوضع له أو يشتهر فيه حتى يفهم منه نفسه بدون قرينة ولذلك كتب البدخشى على قول المصنف والحق انها مجازات لغوية اشتهرت فقال في تلك المعانى بعد استعمال الشارع اياها فيها مجازاً بمعونة القرائن ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة وصارت الحقائق اللغوية مهجورة في الشرع . هذا هو المراد بكونها حقائق شرعية لا انها موضوعات مبتدأة وهذا يشعر بانه مذهب ثالث بناء على ان القاضى ذهب الى ان معانيها الشرعية حقائقها اللغوية كما صرح به المراغي والجاربردى والفنرى أونحو ذلك لكن التحقيق ان هذا عين قول القاضي كما عرفت اه .

بالحلف وان دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للسورة والآية انه بعض القرآن فانه لو أطلق عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لادخال البعض معنى وأيضا فلأن بعض الشيء غير الشيء واذا تعارضا تساقطا وسلم ماقلناه أولا * واعلم أن ماذكره من الحنث ممنوع فقد نص الشافعي على ماحكاه الرافعي فى أبواب العتق أنه لو قال لعبده ان قرأت القرآن فأنت حر لا يعتق الا بقراءة الجميع . الثانى أن هذه الالفاظ وان كانت غير عربية لكنها قلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية . والجواب أنا لا نسلم بل يخرج عن كونه عربيا قطعا بدليل صحة الاستثناء فنقول القرآن عربى الا كذا وكذا ومثله القصيدة أيضا . الثالث أنه يكفى فى كون هذه الالفاظ عربيـة استعمال العرب لها من حيث الجملة وحينئذ فاستعمال الشارع لها فى غير المعنى اللغوى لايخرجها عن ذلك وجوابه أن تخصيص الالفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكما حاصلا لذات الالفاظ من حيث هى هى بل بحسب دلالتها على تلك المعانى فى تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربيا الا اذا دل على المعنى الذى وضعه العرب له . وفيما قاله نظر بل الحق ان العربى لايخرج عن عربيته باستعماله فى معنى آخر[1] ويدل على هذا أن الاعجمى كابراهيم لايخرج

(١) قال الاسنوى « بل الحق أن العربى لايخرج عن عربيته باستعماله فى معنى آخر الخ » هو كما قال والحق أيضا ان اشتمال القرآن على مثل ابراهيم مما هو عجمى ولم يخرج باستعمال العرب عن عجميته لايخرج القرآن عن كونه عربيا لان كل مافى القرآن من الالفاظ المحكية هى من القرآن بحكايتها من قبـل الله تعالى وان كان المحكى ليس عربيا الاترى ان كل ما اشتمل عليه القرآن كلام الله تعالى وان كان بعض ما يحكيه القرآن كلام موسى عليه السـلام تارة وكلام فرعون تارة أخرى وكلام غيرهما وهكذا على ان هذه المناقشـات لافائدة فيها لانه لاخلاف لاحد في أن المعانى التى ارادها الشارع من الفاظ القرآن والفاظ الاحاديث واشتهرت حتى صارت تفهم من تلك الالفاظ لايجوز حمل تلك الالفاظ على غيرها ويستوى بعد ذلك فى أخذ الأحكام منها انها مجازات اشـتهرت حتى صارت

عن العجمة باستعمال العرب له فى معنى آخر كما صرح به النحاة ولهذا منعوا صرفه وهذا اذا قلنا ان اللغات اصطلاحية فان قلنا توقيفية ففى الحكم بتخصيص البعض بالعربى بحيث يتقوى به جواب المصنف . الرابع انه منقوض بألفاظ واقعة فى القرآن ليست عربية بل معرَّبة فان المشكاة حبشية كما قال فى المحصول وهندية كما قاله الآمدى وابن الحاجب وهى الكوة والقسطاس رومية وهى الميزان والاستبرق فارسية وهى الديباج الغليظ وسجيل أيضا فارسية وهى الحجر من الطين وأجاب المصنف بأنا لا نسلم انهذه الالفاظ ليست عربية بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم [1] كالصابون والتنور فان اللغات متفقة فيهما قال فى المحصول ولئن سلمنا خروج هذه الالفاظ عن مقتضى الدليل فيبقى ماعداها على الاصل . وهذا الذى صححه المصنف والامام من كون المعرب لم يقع فى القرآن نقله ابن الحاجب عن الاكثرين ونص عليه الشافعى فى أوائل الرسالة فقال ما نصه : وقد تكلم فى القرآن من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الامساك أولى به وأقرب من السلامة ان شاء الله تعالى فقال منهم قائل ان فى القرآن عربيا وأعجميا هذا لفظه بحروفه ومن الرسالة نقلته ثم انه أطال الاستدلال في الرد على قائله ثم قال والله تعالى يغفر لنا ولهم ولم يصحح الآمدى شيئا وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا باجماع النحاة على ان ابراهيم ونحوه لا ينصرف للعلمية والعجمة * واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللائق فان اللائق الابتداء بالثالث ثم بالثاني ثم بالاول فيقول أولا لا نسلم انها غير عربية بل يكفى فيها استعمالها عندهم . سلمنا لكن لايخرج القرآن عن كونه عربيا لانها قلائل . سلمنا خروجه فليس بممتنع لان المراد من قوله تعالى « قرآنا عربيا » وهو البعض

قال « وعورض بأن الشارع اخترع معانى فلا بد لها من ألفاظ . قلنا كفى التجوز وبأن الايمان فى اللغة هو التصديق وفى الشرع فعل الواجبات لانه الاسلام والا لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى « ومن يبتغ غير الاسلام

حقائق أو أن الشارع وضعها ابتداء فان هذا الخلاف لا يكون له ثمرة أصلا

(١) قال الاسنوى « بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم » أقول

دينا فلن يقبل منه » ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال الله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » والاسلام هو الدين لقوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » والدين فعل الواجبات لقوله تعالى « وذلك دين القيمة » قلنا الايمان فى الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين فانهما الانقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » وانما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط صحة الاسلام » أقول ان المعتزلة طعنوا أولا فى مقدمات دليلنا فاجبناهم فانتقلوا الى النقض بالمشكاة وشبهها فأجبناهم فانتقلوا الى المعارضة فقالوا ماذكرتم وان دل على أن الشارع ماابتدأ وضع هذه الالفاظ لهذه المعانى لكنه معارض بوجهين : أحدهما اجمالى والآخر تفصيلى . الاول وهو الاجمالى أن الشارع اخترع معانى لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لانهم لايعقلونها فيكون الواضع لها هو الله تعالى فتكون شرعية وجوابه انا لانسلم انه يجب احداث وضع لها بل يكفى التجوز بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الافهام وقد تقدم ايضاحه عند حكاية المذاهب . الدليل الثاني وهو التفصيلى ان الايمان يستعمل فى غير معناه اللغوى فيكون شرعيا بيانه ان الايمان فى اللغة هو التصديق قال الله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » وفى الشرع فعل الواجبات وذلك لان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين والدين فعل الوجبات ينتج ان الايمان فعل الواجبات . وانما قلنا ان الايمان هو الاسلام لوجهين : أحدهما انه لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى « ومن يبتغ غير الاسلام دينا » الآية . الثانى لو كان مغايرا له لامتنع استثناؤه منه لان الاستثناء اخراج بعض الاول لكنه لايمتنع لقوله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » وجه الاستدلال ان غيرا هنا بمعنى الا اذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنفي هو بيوت الكفار وهو باطل فتقرر أنه استثناء ثم ان هذا الاستثناء

قال البدخشى ان وقوع غير العربي فى القرآن مما هو مروي عن ابن عباس

مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفى يكون هو المستثنى منه وذلك العام لابد من تقييده بكونه من المؤمنين والا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه فيكون التقدير فما وجدنا فيها احداً من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين أى منهم وأوقع الظاهر موقع المضمر وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين فثبت أن الايمان هو الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الدين لقوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » وانما قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى « وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة » أى دين الملة المستقيمة فقوله وذلك اشارة الى كل ماتقدم من اقامة الصلاة وايتاء الزكاة بتأويل المذكور فيكون دينا ولك ان تقول فى تقرير المصنف لهذا الدليل اشكال لان من جملة مقدماته ان الاسلام هو الدين وان الدين هو فعل الواجبات وقد استدل عليهما بما ينتج العكس والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها. وقد قرر غيره على الصواب فقالوا ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج ان فعل الواجب هو الايمان وهو المطلوب وهكذا قرره الامام واتباعه كصاحب الحاصل والآمدى ومن تبعه كابن الحاجب وقوله « قلنا الايمان فى الشرع الخ » شرع رحمه الله فى الجواب عن هذا الدليل فقال الايمان فى الشرع أيضا هو التصديق كما هو فى اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم فى كل أمر دينى علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازاً لغويا من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالدابة والايمان بهذا التفسير غير الاسلام وغير الدين فان الاسلام والدين فى اللغة هما الانقياد و فى الشرع هما الاعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » فاثبت لهم الاسلام ونفى عنهم الايمان فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى « ومن يبتغ غير الاسلام دينا » فان مدلول الآية أن من ابتغى دينا يغاير الاسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الايمان دينا كما بينا لم يلزم عدم قبوله. ولقائل أن يقول يجوز

وعكرمة ووقوع اتفاق اللغتين احتمال بعيد لندرته فلا يرفع الظهور ولا يقدح

أن يكون المراد فى الآية هو المفهوم اللغوى ، والمعنى أن الأعراب ما صدقوا محمدا ولكن انقادوا له ضرورة . وحينئذ فلا يلزم من تغاير المفهوم اللغوى أن يكون المفهوم الشرعى متغايرا والنزاع فيه لا فى الاول . وقوله « وانما جاز الاستثناء الخ » لما بين المصنف أن الايمان غير الاسلام احتاج أن يجيب عن الآية التى فيها استثناء المسلمين من المؤمنين فقال استثناؤه منه لايدل على أنه هو بل على أنه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات الا العبيد فالحيوان غير العبد قطعا لان الاعم غير الاخص ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه . اذا علمت ذلك فنقول الصدق حاصل فى المؤمن مع المسلم لان شرط صحة الاسلام وهو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الايمان وهو تصديق النبى صلى الله عليه وسلم وكلما صدق المشروط صدق الشرط فكلما صدق المسلم صدق المؤمن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقا تاركا للافعال فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الاستثناء ولا يلزم من كون المسلم مؤمنا أن يكون الاسلام هو الايمان فان الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك والنزاع انما هو فى الثانى أى فى الاسلام مع الايمان لا فى المسلم مع المؤمن . وفى الجواب نظر لانه يلزم من كون التصديق شرطا لصحة الاسلام أن ينتفى الاسلام عند انتفائه وهو غير منتف لقوله تعالى «قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا »وأكثر هذه الاجوبة المذكورة فى الكتاب لاذكر لها فى المحصول ومختصراته

قال « فروع : الاول النقل خلاف الاصل اذ الاصل بقاء الاول ولانه يتوقف على الاول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحا . الثانى الاسماء الشرعية موجودة: المتواطئة كالحج والمشتركة كالصلاة الصادقة على ذات الاركان وصلاة المصلوب والجنازة. والمعتزلة سموا اسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع . الثالث صيغ العقود كبعت انشاء اذ لو كان اخباراً وكان ماضيا أو حالا لم يقبل التعليق والا لم يقع . وأيضا ان كذبت لم تعتبر وان صدقت فصدقها اما بها فيدور أو بغيرها وهو باطل اجماعا وأيضا

فى الظواهر على أن اجماع أهل العربية على منع صرف ابراهيم ونحوه للعجمة والعلمية

لو قال للرجعية طلقتك لم يقع كما لو نوى الاخبار» أقول قد تقدم الاستدلال على اثبات الحقيقة اللغوية والشرعيه والعرفية وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك عقبه بفروع ثلاثة مبنية على النقل: الاول النقل خلاف الاصل على معنى ان اللفظ اذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية الى الشرعية أو العرفية وعدم النقل فالاصل عدم النقل لوجهين: أحدهما أن الاصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتى فى القياس والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الاصل. الثانى أن النقل يتوقف على الاول أى الوضع اللغوى وعلى نسخه ثم الوضع الثانى. وأما الوضع اللغوى فانه يتم بشيء واحد وهو الوضع الاول. وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على أمر واحد لان طرق عدمه اكثر. الفرع الثانى أن الشارع هل نقل الاسماء والافعال والحروف أم نقل بعضها دون بعض فنقول أما الاسماء فقد وجدت وكان قد تقدم لنا أن الاسماء اللغوية تنقسم الى المتباينة والمترادفة والمشتركة والمشككة والمتواطئة فشرع الآن يتكلم فيما وجد من تلك الاقسام فى الحقيقة الشرعية فنقول أما المتباينة فموجودة كالصلاة والصوم وأهمله المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كالحج فانه يطلق على الافراد والتمتع والقران. وهذه الثلاثة مشتركة فى الماهية وهو الاحرام والوقوف والطواف والسعى. واختلفوا فى وقوع المشتركة قال فى المحصول والحق وقوعها لان اسم الصلاة صادق على المشتملة على الاركان كالظهر وغيرها وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلاة المصلوب والجنازة والخالية عن القيام كصلاة القاعد وليس بين هذه الاشياء قدر مشترك فتعين الاشتراك ومثله أيضا الطهور الصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ وأما المترادفة فأهملها المصنف وصاحب الحاصل فان الامام فى المحصول ذكر أن الاظهر انها لم توجد وليس كما قال فانه قد تقدم من كلامه أن الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية وقد تقدم أيضا أن للحرام اسما وللمندوب اسما فتكون أيضا مترادفة وقوله« والمعتزلة سموا » يعنى أن المعتزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قالوا انها تنقسم الى اسماء الافعال

مما يؤكد ما ذكرناه أى من ان اتفاق اللغتين بعيد فان منع صرفه دليل على انه

كالصوم والصلاة والى اسماء الذوات المشتقة من تلك الافعال كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة وأفعل التفضيل كقولنا زيد مؤمن أو فاسق أو محجوج عنه أو أفسق من عمرو وسموا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين الاول وان كان الكل عندهم على السواء فى انه شرعى هكذا قاله فى المحصول فتبعه المصنف وفيه نظر فان المنقول عن المعتزلة أن الدينية هى الاسماء المنقولة شرعا الى أصل الدين كالايمان والكفر وأما الشرعية فكالصلاة والصوم وممن نص عليه امام الحرمين فى البرهان والغزالى في المنخول والمستصفى فقال قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية أما اللغوية فظاهرة وأما الدينية فما نقلته الشريعة الى أصل الدين كالايمان والكفر والفسق وأما الشرعية فكالصلاة انتهى لفظ الغزالى ولم يذكر الآمدى هذا القسم أعنى الدينية وذكره ابن الحاجب فى المختصر ولم يبينه. وقوله « والحروف الى آخره » يعنى أن الحروف الشرعية لم توجد لانها لاتفيد وحدها وقال فى المحصول انه الاقرب للاستقراء واما الفعل فلم يوجد بطريق الاصالة للاستقراء ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعى نحو صلى الظهر فان الفعل عبارة عن المصدر والزمان فاذ كان المصدر شرعيا استحال أن يكون الفعل الا شرعيا وان كان لغويا فكذلك الفرع. الثالث صيغ العقود كبعت وكذلك الفسوخ كفسخت وأعتقت وطلقت اخبارات فى أصل اللغة وقد تستعمل فى الشرع أيضا كذلك فان استعملت لاحداث حكم كانت منقولة الى الانشاء وقالت الحنفية انها اخبارات عن ثبوت الاحكام وذلك بتقدير وجودها قبل اللفظ وغايته أن تكون مجازا وهو أولى من النقل كما سيأتى. والفرق بين الانشاء والخبر من وجوه: أحدها أن الانشاء لايحتمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر. الثانى أن الانشاء لا يكون معناه الا مقارنا للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر. الثالث الانشاء هو الكلام الذى ليس له متعلق خارجى يتعلق الحكم النفسانى به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر. الرابع الانشاء سبب لثبوت متعلقه وأما الخبر فمظهر له. واستدل المصنف على كونه انشاء بثلاثة أدلة: أحدها انه لو كان

وضعه العجم وانه باق على عجميته كما سبق عن الاسنوى

اخبارا فان كان عن ماض أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق التعليق لان التعليق عبارة عن توقف وجود الشيء على شيء آخر والماضي والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك وان كان خبرا عن مستقبل يقع لان قوله طلقتك في قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لا يقع به . الدليل الثاني لو كانت اخبارات فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها وان كانت صادقة فصدقها ان حصل بهذه الصيغ نفسها أي يتوقف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور لان كون الخبر صدقا وهو قوله طلقتك مثلا موقوف على وجود المخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف المخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقتك لزم الدور وان حصل الصدق بغيرها فهو باطل اجماعا للاتفاق منا ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة . الدليل الثالث اذا قال لمطلقته الرجعية في حال العدة طلقتك ونوى الاخبار فانه لا يقع عليه شيء فان لم ينو شيئا أو نوى الانشاء فانه يقع بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز أن يكون خبرا عن الحال فلذلك يقع

قال « الثانية المجاز اما في المفرد مثل الاسد للشجاع أو في المركب مثل :

أشاب الصغير وأفنى الكبير ... كر الغداة ومر العشي

أو فيهما مثل أحياني اكتحالي بطلعتك . ومنعه ابن داود في القرآن والحديث . لنا قوله تعالى « جدارا يريد أن ينقض » قال فيه الباس . قلنا لا الباس مع القرينة . قال لا يقال لله تعالى متجوز . قلنا لعدم الاذن أو لايهامه الاتساع فيما لا ينبغي » أقول لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز فذكر أن المجاز على ثلاثة أقسام : أحدها أن يكون في مفردات الالفاظ فقط كقولك رأيت أسدا تعني الرجل الشجاع . الثاني أن يقع في التركيب فقط وذلك بان يستعمل كل واحد من تلك الالفاظ في موضوعه ويكون الاسناد غير مطابق كقول الشاعر وهو الصلتان العبدي :

أشاب الصغير وأفنى الكبير ... كر الغداة ومر العشي

فالاشابة والافناء والكر والمرحاصلة حقيقة لكن اسناد الاولين الى الآخرين مجاز لان الله تعالى هو الفاعل لهما . فان قيل هـذا البيت من القسم الثالث لان المراد بالصغير أيضاً من تقدم له الصغر قلنا الصغير لما وقع مفعولا لم يكن ركنا في الاسناد لكونه فضلة فلم يجتمع المجاز التركيبي والافرادي . الثالث أن يكون في الافراد والتركيب معا كقولك أحياني اكتحالى بطلعتك أي سرتني رؤيتك فاستعمل الاحياء فى السرور والاكتحال في الرؤية وذلك مجاز ثم انه أسند الاحياء الى الاكتحال مع أن المحيي هو الله تعالى . وههنا أمور أحدها : ان هذا التقسيم نقله الامام عن عبد القاهر الجرجاني وارتضاه هو واتباعه ومنهم المصنف وفى متابعته اياهم اشكال تقدم فى حد المجاز ومستنده ان المركبات عنده غير موضوعة وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز فى التركيب وحصره في الافراد . الثاني ان التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب اذ لو قلت هلك الاسد وأردت ان الرجل الشجاع مرض مرضا شديدا فانه مجاز واقع فى المركب لا في النسبة وكذا ورد أمير المؤمنين أى كتابه أو أمره فانه مجاز واقع فى مركب تركيب اضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب فان الاسد من قولنا جاء الاسد مركب لانضمام غيره اليه واذا تقرر ايراد هذه الاشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهى واردة على المفرد لخروجها منه . الثالث التمثيل بالبيت وشبهه انما يصح ان لو علم اعتقاد المتكلم فقد يكون القائل دهريا فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده . الرابع المجاز في التركيب عقلى لان نقل الاسناد عن متعلقه الى غيره نقل لحكم عقلى لا للفظة لغوية هكذا قاله في المحصول وهو بناء على ان المركبات غير موضوعة . قوله « ومنعه ابن داود » يعنى ان أبابكر بن داود الاصفهاني الظاهرى منع من دخول المجاز في القرآن والحديث . دليلنا قوله تعالى « جدارا يريد أن ينقض » وشبهه عبر عن الميل بارادة السقوط المختصة بمن له شعور واذا جاز ذلك فى القرآن جاز فى الحديث لانه أولى ولانه لا قائل بالفرق والخلاف فى الحديث

ليس بمشهور ولهذا قال الاصفهاني فى شرح المحصول انه لايعرف فى غير المحصول على ان الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل . احتج ابن داود بوجهين : أحدهما ان وقوعه ان كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة وان كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره . وجوابه أن ذلك مع القرينة فلا التباس ولذلك فوائد ستأتى . وهـذا الدليل يؤدى الى منع المجاز مطلقا وهو مذهب الاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني وجماعة . الثاني لوتكلم البارى تعالى بالمجاز لقيل له متجوّز وهو لايقال له اتفاقا . وجوابه أن أسماء الله تعالي توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه الابالاذن ولااذن . سلمنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب القاضى أبي بكر لـكن شرطه ان لايوهم نقصا وما نحن فيه ليس كذلك فان المتجوز يوهم تعاطي مالاينبغى لاشتقاقه من الجواز وهو التعدى

قال « الثالثة شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها ، نحو السببية القابلية مثل سال الوادى ، والصورية كتسمية اليد قدرة ، والفاعلية مثل نزل السحاب ، والغائية كتسمية العنب خمرا ، والمسببية كتسمية المرض المهلك بالموت . والاولى أولى لدلالتها على التعيين ، وأولاها الغائية لانها علة في الذهن ومعلولة فى الخارج ، والمشابهة كالاسد للشجاع ، والمنقوش ويسمي الاستعارة والمضادّة مثل « وجزاء سيئة سيئة مثلها » والكلية كالقرآن لبعضه والجزئية كالاسود للزنجى . والاول أقوى للاستلزام والاستمداد كالمسكر على الخمر في الدن ، وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد ، والمجاورة كالراوية للقربة ، والزيادة والنقصان مثل « ليس كمثله شيء ــ واسأل القرية » والتعلق كالخلق المخلوق » .

أقول يشترط فى استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازى والا لجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفى وجود العلاقة أم لا بد من اعتبار العرب لها أى بأن تستعملها فيه مذهبان حكاهما الآمدى من غير ترجيح ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا ؟ أصحهما عند ابن الحاجب أنه لا يشترط لان أهل العربيه لايتوقفون عليه وأصحهما عند الامام

وأتباعه أنه يشترط لان الاسد له صفات وهى الشجاعة والحمى والبخر والجذام ومع ذلك لايجوز اطلاقه لغير الشجاع ولوكانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع وللخصم ان يقول المشابهة كافية فى صفة ظاهرة وهذه لايتبادر الذهن اليها . قال القرافى والخلاف انما هو فى الانواع لافى جزئيات النوع الواحد فالقائل بالاشتراط يقول لابد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل الى الجزء مثلا وبالسبب الى المسبب . والى هذا أشار المصنف بقوله المعتبر نوعها . قال فى المحصول والذي يحضرنا من أنواعها اثنا عشر قسما وقد ذكرها المصنف كما ذكرها الا أنه أسقط العاشر للاستغناء عنه بالثالث . وقال الشيخ صفى الدين الهندى الذي يحضرنا من أنواعها أحد وثلاثون نوعا وعددها . فلنقتصر على ما ذكره المصنف فان الزائد عليه اما متداخل أو مذكور فى غير هذا الموضع : أحدها علاقة السببية وهو اطلاق اسم السبب على المسبب أي العلة على المعلول . ثم ان السبب على أربعة أقسام : قابلى ويعبر عنه بالمادي ، وصورى ، وفاعلى ، وغائي . وكل موجود لا بد له من هذه الاربعة كالسرير فان مادته الخشب وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه . وانما سميت الثلاثة الاولى أسبابا لتأثيرها فى الاضطجاع وسمى الرابع وهو الغائى سببا لانه الباعث على ذلك فانه اذا استحضر في ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم اول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلاث فى الاذهان ومعلولة العلل الثلاث فى الاعيان أى فى الخارج . مثال تسمية الشيء باسم سببه القابلى قولهم سال الوادى أي الماء الذى فى الوادى فعبر عن الماء السائل بالوادى لان الوادى سبب قابل له فأطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر فان المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشيء كما تقدم فى الخشب مع السرير وههنا ليس كذلك ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل أو من مجاز النقصان الآتي وتقديره ماء الوادى . ومثال تسمية الشيء باسم سببه الصورى اطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى «يد الله فوق أيديهم» أى قدرة الله تعالى فوق قدرتهم فاليد لها صورة خاصة

يتأتى بها الاقتدار على الشيء وهو تجويف راحتها وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض لتلتوى على الاشياء بقوة فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم أنه سبب صوري فتكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة من باب اطلاق اسم السبب الصورى على المسبب وقد انعكس المثال على الامام وأتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة يدا كما قررناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام في المنتخب على الصواب . ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلى قولهم نزل السحاب يعنون المطر فان السحاب سبب فاعلىّ فى المطر عرفا كما تقول الشمس تنضج الثمار هكذا مثل المصنف تبعاً للحاصل ومثل له الامام بقولهم نزل السماء وأشار الى قول الشاعر :

اذا نزل السماء بأرض قوم   رعيناه وان كانوا غضابا

وفيه نظر فان المطر فوقنا فهو سماء والظاهر أنه مراد المصنف أيضا وكأنه فهم أن المراد بالسماء المعبر بها عن المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تأثيرها في المطر فصرح به ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائى قوله تعالى انى أرانى أعصر خمرا أى عنبا فاطلق الخمر على العنب لانها العلة الغائية عندهم * النوع الثانى علاقة المسببية وهو اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك بالموت واذا تعارض الامر بين العلاقة الاولى وهى اطلاق اسم السبب على المسبب وبين الثانية وهى اطلاق اسم المسبب على السبب فالاولى أولى لان السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ألا ترى أن البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على البول فقد يكون عن لمس أو غيره فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى وقد يقال العكس أولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب . ثم ان العلة الاولى قد عرفت انقسامها الى علل أربع فاذا تعارضت فأولاها العلة الغائية لاجتماع علامتي السببية والمسببية فيها لانها علة فى الذهن من جهة أن الخمر مثلا هو الداعي الى

عصير العنب ومعلولة في الخارج لانها لاتوجد الا آخرا كما قدمناه . النوع الثالث المشابهة وهي تسمية الشيء باسم مايشابهه اما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع أو فى الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لانه لما أشبهه فى المعنى أو الصورة استعرنا له اسمه فكسوناه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافي . الرابع المضادة وهى تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » فاطلق على الجزاء سيئة مع أن الجزاء حسن ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة كما قاله فى المحصول لان المماثلة شرط ويمكن أن يكون أيضا حقيقة لانه يسوء الجانى فالاولى التمثيل بالمفازة للبرية المهلكة . الخامس الكلية وهو اطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القرآن على بعضه . ومثله الامام وأتباعه باطلاق العام على الخاص وفيه نظر فان العموم من باب الكلية لامن باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لامن باب الجزء كما تقدم ايضاحه فى تقسيم الدلالة . لاجرم أن المصنف مثل بالقرآن وفيه نظر أيضا فان فيه نزاعا تقدم في الكلام على الحقيقة الشرعية فالاولى التمثيل بقوله تعالى « يجعلون اصابعهم فى آذانهم » أى أناملهم . السادس الجزئية وهو اطلاق اسم الجزء على الكل كاطلاق الاسود على الزنجى فان بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة . واعلم أن هذا المثال ذكره الامام وأتباعه فتابعهم المصنف وهو على عكس المدعى فانه من باب تسمية الجزء باسم الكل كالقسم الذى قبله . وأيضا فالمفهوم من الاسود قيام السواد بظاهر جلده فقط وأيضا فحمل المشتق على الشيء أعم من كونه ثابتا لكله أو بعضه بدليل الاعرج لمكسور احدى الرجلين والصواب التمثيل بقوله تعالى « فتحرير رقبة مؤمنة » والاول وهو اطلاق اسم الكل على الجزء أقوي من اطلاق اسم الجزء على الكل لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس . السابع الاستعداد وهو أن يسمي الشيء المستعد لامر باسم ذلك الامر كتسمية الخمر وهو في الدن بالمسكر فان الخمر فى تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا

بتسمية امكان الشيء باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشيء باسم مايئول اليه . الثامن تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامدا كاطلاق العبد على العتيق أومشتقا كالضارب على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم في الاشتقاق . التاسع المجاورة وهو تسمية الشيء باسم مايجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القربة فان الراوية لغة اسم للجمل أو البغل أو الحمار الذي يستقى عليه كما قاله الجوهري وأطلق على القربة لمجاورتها له . العاشر الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى «ليس كمثله شيء» فان الكاف زائدة تقديره ليس مثله شيء اذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شيء لان الكاف بمعنى مثل وحينئذ فيلزم اثبات مثل لله تعالى وهو محال. ولك أن تقول ليست الكاف زائدة. ونجيب عما قالوه بوجهين : أحدهما ان هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذات وبانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد في الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فيها فكذلك في الآية . الثاني ان المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له أيضا وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم. فان قيل فيلزم انتفاء ذات الباري سبحانه وتعالى على هذا التقدير لانه من جملة الامثال قلنا لايلزم فان المراد نفي مثل المثل عن الله تعالى لا نفيه تعالى أو نقول خص بالعقل. الحادي عشر النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى« واسأل القرية » أي أهل القرية فان القرية هي الابنية المجتمعة وهي لاتسأل. وهذا المجاز انما هو من مجاز التركيب لان المجاز في الافراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والمحذوف لم يستعمل البتة بل الحاصل هو اسناد السؤال الى القرية وهو شأن المجاز الاسنادي. ويظهر أن يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك أيضا لان الزائد لم يستعمل في شيء البته . ومقتضى كلام المحصول أن هذين القسمين من مجاز الافراد . الثاني عشر التعلق الحاصل

بين المصـدر واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منها يطلق على الآخر مجازا فيدخل فيه سـتة أقسام : أحدها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى « من ماء دافق » أى مدفوق ومنـه قولهم سر كاتم أى مكتوم . الثاني عكسـه كقوله تعالى « حجابا مستورا » أى ساترا وقوله تعالى « انه كان وعده مأتيا » أى آتيا على بعض الاقوال . الثالث اطلاق المصـدر على اسم الفاعل كقولهم رجل صوم وعدل أى صائم وعادل . الرابع عكسـه كقولهم قم قائما واسكت ساكتا أى قياما وسكوتا . الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى « بأيكم المفتون » أى الفتنة . السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى « هذا خلق الله » أى مخلوق الله تعالى وقوله تعالى « ولا يحيطون بشيء من علمه » أى من معلوماته . ولك أن تقول هذا من باب اطلاق اسم الجزء وارادة الكل لان المشتق منه جزء من المشتق . واعلم أن ابن الحاجب ذكر خمسـة أقسام فقط وهى في الحقيقة أربعة وحذف ما عداها مما ذكر في هذا الفصل من الاقسام والتفاريع

قال « الرابعة المجاز بالذات لا يكون فى الحرف لعدم الافادة ، والفعل والمشـتق لانهما يتبعان الاصـول ، والعلم لانه لم ينقل لعلاقة » أقول دخول المجاز فى الـكلام قد يكون بالذات أى بالاصالة وقد يكون بالتبعية فالذى لايدخل فيه المجاز بالذات أمور : أحدها الحرف لانه لا يفيـد معناه وحده بل لا يفيده الا بذكر متعلقه فاذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز لان دخوله فرع عن كون الـكلام مفيـدا . وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبأن تستعمل متعلقاتها اسـتعمالا مجازيا فيسرى التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا » فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدوا لمـا كان مجازا كان ادخال لام العلة أيضا مجازاً وهذا فى الحقيقة يرجع الى مجاز التركيب لـكون الحرف قد ضم اى ما لا ينبغى ضمه اليه . هكـذا قاله في المحصول وفيه نظر فان هذا الضم قد يوجد في المجاز الافرادى كقولنا رأيت أسـدا يرمي

بالنشاب وأيضا فلو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات أيضا لكنه سيأتي في الفصل الثامن فى تفسير الحروف أنها وضعت لمعان واستعملت فيها * الثاني الفعل بأقسامه والمشتق بأقسامه كضارب ونحوه لأن كلا من الفعل والمشتق تابع لاصله وهو المصدر فى كونه حقيقة أو مجازا فاطلاق ضارب مثلا بعد انقضاء الضرب أو قبله انما كان مجازا لان اطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذوضرب مجاز لاحقيقة * الثالث العلم لانه ان كان مرتجلا أو منقولا لغير علاقة فلا اشكال فى كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة كمن سمى ولده مباركا لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ماقلناه نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان التزم كونه مجازا فيرد عليه هذا والا ورد عليه فى حد المجاز وأيضا يرد عليه قولهم هذا حاتم جودا وزهير شعرا وقرأت سيبويه فانها أعلام دخلها التجوز الا أن يقال الكلام انما هو فى استعمال العلم فيما جعل علما عليه لكنه على هذا التقدير لابد من تخصيص الدعوى وأيضا فكلامه يوهم أن العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبع وليس كذلك . واذا علمت ماذكرناه علمت ان ماعداه يدخل فيه المجاز بالذات قال في المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أسد وفى المستصفى للغزالى أن المجاز قد يدخل في الاعلام أيضا

قال « الخامسة المجاز خلاف الاصل[1] لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة

---

(١) قال المصنف « الخامسة المجاز خلاف الاصل الى آخره » وهذا هو معنى قول الحنفية فى اصولهم المجاز خلف عن الحقيقة وهذا لاخلاف فيه وانما الخلاف بعد ذلك فى مواضع اخرى منها انهم اختلفوا فى جهة الخلفية فقال أبو حنيفة هى في التكلم فقط أى ان التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلفظ ابنى مثلا مرادا به العتق خلف عن لفظه مرادا به البنوة ولفظ أسد مرادا به الرجل الشجاع خلف عن لفظه مرادا به الحيوان المفترس وهكذا وحيث كان لابد من امكان الاصل لثبوت الخلف قال أبو حنيفة يكفى فى ذلك صحة التركيب على ضابطة

والنقل ولاخلاله بالفهم فان غلب كالطلاق تساويا والاولى الحقيقة عند أبي حنيفة والمجاز عند أبي يوسف رضي الله عنهما » أقول الاصل في الكلام هو الحقيقة حتى

العربية ليصح التكلم وان لم يمكن حكم الحقيقة وهو الحق بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال البلغاء . وقال صاحباه الخلفية في الحكم وهو مذهب الشافعية فاذا قال لعبده أنت ابنى مرادا به العتق فحكمه مرادا به العتق خلف عن حكمه مرادا به البنوة والنسب وحيث قلنا انه لابد من امكان الاصل لثبوت الخلف اتفاقا فلابد عندهما في صحة الخلفية من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فلو قال السيد لعبده الذى هو أكبر منه سنا أنت ابنى عتق عند الامام ولم يعتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة وهو مذهب الشافعية ولو قال هذه المقالة لمن يولد مثله لمثله عتق اتفاقا ولو كان ثابت النسب من غيره عندنا وعند الشافعي قولان أصحهما كمذهبنا واختلفوا أيضا فيما اذا غلب المجاز على الحقيقة بأن تبادر مع كون الحقيقة مستعملة لم تهجر تساويا بمعنى أن لكل مرجحا فالحقيقة راجحة باعتبار كونها الاصل والمجاز راجح باعتبار كونه المتبادر فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى للاصالة وقال صاحباه المجاز أولى لتبادره ، وقيل لا أولوية لاحدهما على الآخر فيتوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل فان تعذرت الحقيقة عقلا كأنت ابنى لأكبر سنا وهذا القسم لايكاد يوجد عندهما أو عادة كلا يأكل من هذا القدر أو تعسرت وان لم تكن متعذرة كلا يأكل من هذه النخلة مثلا أو هجرت عادة وان سهل كلا يأكل من هذا الدقيق أو شرعا كلا ينكحن امرأة أجنبية تعين المجاز في هذه كلها . ففي الاول تترك الحقيقة ويراد لازمها ـ وهي الحرية ـ وفي الثاني يراد ما يحل القدر ، وفي الثالث لما يخرج من الشجرة كالثمرة ان كان لها ثمرة وثمنها ان لم يكن لها ثمرة ، وفي الرابع يراد مايتخذ منه كالخبز وغيره ولو أكل عين الدقيق فقيل لايحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة لاتسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز . قال الامام فخر الاسلام الاول الشبه ، وفي الخامس يراد من النكاح العقد مجازا لانه سبب الوطء الحلال فلا يحنث بالزنا الا بنيته ومتى كان

اذا تعارض المعنى الحقيقى والمجازى فالحقيقى أولى لان المجاز خلاف الاصل والمراد بالاصل هنا اما الدليل أو الغالب . والدليـل عليه أمران : احدهما ان المجاز انما يتحقق عند نقل اللفظ من شىء الى شىء لعلاقة بينهما وذلك يسـتدعى امورا ثلاثة الوضع الاول والمناسبة والنقل وأما الحقيقة فانه يكفى فيها أمر واحد وهو الوضع الاول ومايتوقف على شىء واحد أغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشىء مع شيئين آخرين وقد أهمل المصنف الاستعمال ولابد منه فيهما . الثانى ان المجاز يخل بالفهم وتقريره من وجهين أحدهما ان الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعـنى الحقيقى مع ان المراد هو المجازى. الثانى ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير ، وقد نص عليه فى المحصول كما سأذكره فى أثناء هذه المسئلة ولا عليهما معا للوقوع فى الاشتراك فيلزم التوقف وهو مخل بالفهم وقوله « فان غلب » أى هذا فيما اذا لم يكن المجاز غالبا على الحقيقة فان غلب فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لـكونه حقيقة وقال أبو يوسف المجاز أولى لـكونه غالبا قال القرافى فى شرح التنقيح وهو الحق لان الظهور هو المـكلف به وفى المحصول والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لاحدهما الا

الهجر للعادة يتغير الحـكم بتغيرها وقد يتعـذر الحقيقة والمجاز معا كما لو قال لزوجته الثابت نسبها أنت بنتى فيلغو ولا يحمل على حقيقته وهى البنوة لثبوت نسبها من غيره والنسب اذا ثبت لا يقبل النفى عن من ثبت منـه بحال ولا على مجازه وهو الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النـكاح فان الاول تحريم مؤبد مناف للنكاح بخلاف الثانى فانه حادث وأثر من آثاره ولا يمكن حمله على لازم البنوة وهو التحريم المؤبد لان اثباته ليس فى وسع الانسان بل هو مبنى على أسباب وضعها له الشارع فان حصلت حصل والا فلا بخلاف الحرية فى الاول فان اثباتها بقوله ممكن لـكن اذا نوى التحريم المؤبد أو التحريم مطلقا كان يمينا لان تحريم الحلال يمين عندنا هذا تحرير مذهب الحنفية

بالنية لان كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الامام في المعالم ومثل له بالطلاق فقال انه حقيقة فى اللغة فى ازالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أوغيرهما ثم اختص فى العرف بازالة قيد النكاح فلاجل ذلك اذا قال الرجل لامته أنت طالقه لاتعتق الا بالنية ثم قال فان قيل فيلزم أن لايصرف الى المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح الا بالنية وليس كذلك قال فالجواب انه انما لم يحتج الى النية لانا ان حملناه على المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح فلا كلام وان حمل على الحقيقة المرجوحة وهو ازالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضا لحصول مسمى القيد فيه فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج الى النية بخلاف الطرف الآخر . وقد تبع المصنف كلام المعالم فى اختيار التساوى والتمثيل بالطلاق ولم يذكرها في المحصول ولا في المنتخب . وههنا أمور مهمة : أحدها انه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية فى كتبهم فان مرجع هذه المسئلة اليهم ونقله عنهم القرافى أيضا فقالوا المجاز له أقسام : أحدها أن يكون مرجوحا لايفهم الا بقرينة كالاسد للشجاع فلا اشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح [1] . الثانى ان يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق أبوحنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة [2]

---

(١) قال الاسنوى « أحدها أن يكون مرجوحا لايفهم الا بقرينة فلا اشكال فى تقديم الحقيقة وهذا واضح » أقول مراده أن القرينة مانعة لارادة الحقيقة فيشمل الوجوه الخمسة التى ذكرناها

(٢) قال الاسنوى « الثانى أن يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق ابو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة » أقول مراده حتى يساوى الحقيقة فى التبادر عند الاستعمال ولم يغلب عليها وأما لو غلب عليها فهو القسم الرابع الآتى ولذلك قال التاج السبكى الثانى أن يساوى الحقيقة فى الاستعمال فلا ريب فى تقديم الحقيقة فى هذين القسمين ولا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف فى ذلك وان حصل وهم من بعض المصنفين فى نقل الخلاف عنهما فى القسم الثانى فلا يعبأ به اه فجعل القسم الثانى ما اذا تساوى الحقيقة والمجاز فى الاستعمال ولم

ولا خلاف أيضا نحو النكاح فانه يطلق على العقد والوطء اطلاقا متساويا مع انه حقيقة فى أحدها مجاز فى الآخر [1] وجعل ابن التلمسانى فى شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لانه اجمال عارض فلا يتعين الا بقرينة وقد ذكر فى المحصول هذه الصورة فى المسئلة السابعة من الباب التاسع وجزم بالتساوي .

يغلب المجاز على الحقيقة فكانت الحقيقة راجحة لكونها الاصل ولامعارض بخلاف ما اذا غلب المجاز ولم تهجر الحقيقة فان تساوى المجاز عارض اصالة الحقيقة

(١) قال الاسنوى « ولا خلاف أيضا نحو النكاح فانه يطلق على العقد والوطء اطلاقا متساويا الى آخره » أقول مذهب الحنفية ان النكاح حقيقة فى الوطء بلا خلاف عندهم ومتى تعذر ارادة الوطء شرعا يحمل على العقد وكتب اللغة ناطقة بانه حقيقة فى الوطء وانه انما يطلق على العقد لانه سبب فى الوطء الحلال فما قاله الاسنوى من انه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر فهو بالنسبة للخلاف بين الحنفية وغيرهم أى ان الحنفية يقولون حقيقة فى الوطء فلا يحمل على العقد الا عند تعذر الوطء وعند آخرين حقيقة فى العقد فلا يحمل على غيره الا عند تعذره فلا وجه لادخالها فى تحرير مذهب الحنفية كما لاوجه لجعل ابن التلمسانى هذه الصورة من محل النزاع بين الامام وصاحبيه فدعواه ان الاجمال عارض غير صحيحة لأنه لا اجمال أصلا عند الحنفية فى لفظ النكاح لا بطريق الاصالة ولا بطريق العروض ولا وجه لما قاله فى المحصول من التساوى فى هذه الصورة عند الحنفية وبهذا تعلم ان المصنف حرر محل النزاع لان محل النزاع ليس الا صورة واحدة وهى صورة التساوى بالمعنى الذى قلناه غاية الامر انه لم يسق الصور الأخرى والامرفيه سهل . نعم ان حملنا كلام المصنف على التساوى بالمعنى الذى قاله فى القسم الثانى كما حمله عليه التاج السبكى كان المصنف غير محرر لمحل النزاع ثم تمثيل المصنف بالطلاق غير صحيح لان الطلاق نقل شرعا وعرفا الى رفع قيد ملك النكاح فلا يستعمل شرعا ولا عرفا فى غيره فليس من موضوع الخلاف

الثالث ان يكون راجحا والحقيقة مماتة لاتراد فى العرف [1] فقد اتفقا على تقديم المجاز لانه اما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفيه كالدابة ولا خلاف فى تقديمها على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لايأ كل من هذه النخلة فانه يحنث بثمرها لابخشبها وان كان هو الحقيقة لانها قد أميتت . الرابع أن يكون راجحا والحقيقة تتعاهد فى بعض الاوقات [٢] فهذا موضع الخلاف كما لو قال والله لاشربن من هذا النهر فهو حقيقة فى الكرع من النهر بفيه واذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لانه شرب من الكوز لامن النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراد لان كثيرا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه وقال الاصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق [٣] كالمنقول الشرعى والعرفى وورد اللفظ من غير الشرع وغير العرف فاما اذا ورد من أحدهما فانه يحمل على ماوضعه له . الامر الثانى ان الحكم بالتساوى الموجب

---

(١) قال الاسنوى « الثالث أن يكون راجحاً والحقيقة مماتة لاتراد فى العرف الى آخره » هذا القسم داخل فى أقسام القسم الاول وهو ماتعذرت الحقيقة فيه أو تعسرت عادة فلا وجه لعده قسما مستقلا

(١) قال الاسنوى « الرابع ان يكون راجحا والحقيقة تتعاهدالخ » أقول هذا هو محل الخلاف دون ما عداه

(١) قال الاسنوى « وقال الاصفهاني في شرح المحصول : محل الخلاف يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الخ » أقول اذا ورد اللفظ من غير اهل الشرع كان حقيقة فيما وضع له اللفظ في اصطلاح من اورده من غير اهل الشرع ومجازاً فيما اصطلح عليه أهل الشرع وكذا يقال فيما اورده غير اهل العرف وعلى ذلك اذ كان اللفظ غلب في مجازه ولكن لا يزال يستعمل في حقيقته الشرعية أو العرفية عند من أورده من غير اهل الشرع أو العرف فهو داخل فى القسم الرابع والثانى فمراد الاصفهاني ان هذا من محل الخلاف أيضا وهو واضح

للتوقف على القرينة مطلقا يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة[1] كالراوية فان كان فردا منه فلا فأنه اذا قال القائل مثلا ليس فى الدار دابة فليس فيها حمار قطعا لانا ان حملنا اللفظ علي المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام أو على نفى الحقيقة وهو مطلق مادب فينتفي الحمار أيضا لانه يلزم من نفى الاعم نفي الاخص فصار الكلام دالا على نفي المجاز الراجح على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة اما الحقيقة المرجوحة فهى منتفيه على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وان كان الكلام في سياق الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال فى الدار دابة فان حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام أو المجاز الراجح ثبت أيضا لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم ، وأما المجاز فثابت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة تتوقف على القرينة واثنان لايتوقفان. الامر الثالث أن التمثيل بالطلاق فيه نظر لانه صار حقيقة عرفيه عامة فى حل قيد النكاح وهى مقدمة على اللغوية كما سيأتى ولا ذكر للمسئلة فى كتب الآمدى ولا فى كلام ابن الحاجب

قال « السادسة يعدل الى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق أو لحقارة

---

(١) قال الاسنوى « الامر الثانى ان الحكم بالتساوى الموجب للتوقف على القرينة مطلقا انما يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة الخ » أقول ان كان هذا على مذهبه فهو مسلم من ان المجاز لايحتاج الى قرينة مانعة واما على مذهب الحنفية وهو مذهب علماء البيان من انه لابد فى المجاز من قرينة فغير مسلم وكون الحقيقة من أفراد المجاز لايخرج المعنى الشامل للحقيقة عن ان يكون مجازا يحتاج الى قرينة مانعة وان كانت الحقيقة مازالت مستعملة وكان المجاز غالبا لتبادره كانت هذه الصورة من صور الخلاف بين الامام وصاحبيه كما لو حلف لايشرب من الفرات أو لايأكل الحنطة ولا نية له فعند ابى حنيفة ينصرف الى الكرع فى الاول والى العين في الثانى بأن يأكلها بليلة مثلا وعندهما الى مائه فى الاول غرفا وكرعا كما صرح به فخر الاسلام وقال صاحب الهداية الاصح انهما قائلان بعموم المجاز فيحنث مطلقا اه .

معناه كقضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المجاز أو لعظمة معناه كالمجلس أو زيادة بيان كالاسد * السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الاول والاعلام . وقد يكون حقيقة ومجازا باصطلاحين كالدابة * الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة . وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل مثل واسأل القرية والاعمال فى المنسى كالدابة للحمار » . أقول المسئلة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وهو اما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناه فالاول أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلا على اللسان كالخنفقيق قال الجوهرى وهو الداهية ثم ذكر أعنى الجوهرى في الكلام على الداهية أن الداهية هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو أيضا الجيد الرأى اذا تقرر هذا فلك أن تعدل عن هذا اللفظ لثقله الى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلا فيقال وقع فى الموت وزعم كثير من الشارحين أن المجاز هنا هو الانتقال من الخنفقيق الى الداهية وهو غلط فان موضوع الخنفقيق لغة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهرى . وأما الثاني فهو ان يكون معناها حقيرا كقول السائل لسلمان الفارسى علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة بكسر الخاء المعجمة على وزن الرسالة فقال له سلمان أجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها حقيرا عدل عنها الى التعبير بالغائط الذى هو اسم للمكان المطمئن أى المنخفض وبقضاء الحاجة أيضا الذى هو عام في كل شيء وظن جمع من الشارحين أن الغائط هو الحقيقة فعدل عنه الى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش أوقعهم فيه صاحب الحاصل فانه قد غلط فى اختصاره لكلام المحصول . وأما الثالث فهو أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من أنواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله الى كونه أقوى وأبلغ فى المعنى من الحقيقة وليس كذلك فان القوة قسم آخر سيأتى . وأما الرابع فهو أن يكون في المجاز عظمة أي تعظيم كقولك سلام على المجلس العالى فان فيه تعظيما بخلاف المخاطبة كقولك سلام

عليك أو يكون فيه زيادة بيان أي يكون فيه تقوية لما يريده المتكلم كما قاله في المحصول كقولك رأيت أسدا يرمى فان فيه من المبالغة ما ليس فى قولك رأيت انسانا يشبه الاسد فى الشجاعة ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب ولا في كتب الآمدى وابن الحاجب * المسئلة السابعة اللفظ قد لايكون حقيقة ولا مجازا وذلك فى شيئين ذكرهما الامام والآمدى أحدهما وعليه اقتصر ابن الحاجب اذا وضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمله فيه لما تقدم لك في حد الحقيقة والمجاز أن كلا منهما هو اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازا واهمل المصنف هذا القيد ولا بد منه وقيده تبعا للامام بالوضع الاول ليحترز عن المجاز فانه موضوع على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقى سابق على الوضع المجازى ووجه الاحتراز أن المراد من كون المجاز موضوعا أن استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة فى ذلك المجاز اما باستعمالهم له أو لمثله واما بتنصيصهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن اطلاق القول بان الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه. الثاني الاعلام كثور واسد وغيرهما فلايكون حقيقة لانهاليست بوضع واضع اللغة ولانها مستعملة فى غير موضوعها الاصلى ولامجازا لانها مستعملة لغير علاقة[1] وهذا الكلام ضعيف . أما الاول فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة واما الثانى فلانه انما يأتي اذا فرعنا على مذهب سيبويه وهو أن الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة سلمنا لكن ينبغي أن تكون حقيقة عرفية خاصة وأما الثالث فقد تقدم منعه فى المسئلة الرابعة . وقوله «وقد يكون» أى قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن باصطلاحين كاطلاق الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لغوية مجاز عرفى وقد علمت من هذا ومما قبله ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط أو مجازا فقط أو حقيقة ومجازا أولا حقيقة ولا مجازا * المسئلة

---

(١) قال الاسنوى « الثانى الاعلام كثور وأسد وغيرهما فلا يكون حقيقة ولا مجازا الخ » فاطلق القول فى الاعلام ولم يقيدها بالمتجددة ولا بالمنقوله وقال

الثامنة فى علامة كون اللفظ حقيقة فى المعنى المستعمل فيه وهو أمران : أحدهما سبقه الى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لان السامع لولم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره وقد أهمل المصنف التقييد بالقرينة مع ان الامام واتباعه ذكروه ولابد منه ليخرج قولك رأيت أسدا يرمى بالنشاب ونحوه فان قيل المشترك اذا تجرد عن القرينة لا يسبق الى الفهم منه شيء مع أنه حقيقة فى كل من أفراده قلنا العلامة تستلزم الاطراد لا الانعكاس . الثانى تعرية اللفظ عن القرينة فاذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن المعنى الواحد بلفظين لكن أحدهما لا يستعملونه الا بقرينة فيكون الآخر حقيقة لان حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم . وأما المجاز فله أيضا علامتان احداهما اطلاق الشيء على ما يستحيل منه لان الاستحالة تقتضى انه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى «واسأل القرية» . الثانية اعمال اللفظ فى المنسى بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى له أفراد فتترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الافراد بحيث يصير ذلك البعض منسيا ثم تستعمل اللفظ فى ذلك البعض المنسى فيكون مجازا أى عرفيا كما قاله الامام مثاله الدابة فانها موضوعة فى اللغة لكل مادب كالفرس والحمار وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها فى الحمار بحيث صار منسيا فاطلاقها عليه مجاز عندهم وأما اطلاقها على غير المنسى فقد اطلقوا بأنه مجاز لغوى لان قصرها على الحمار بأرض مصر والفرس بأرض العراق وضع آخر . ولقائل ان يقول ان استعملها المتكلم ملاحظا للوضع الاول كان حقيقة والا كان مجازا فان الوضع الثاني لايخرج الاول عما وضع له . وقد نقل الامام علامات أخرى للحقيقة والمجاز وضعفها فلذلك تركها المصنف

قال « الفصل السابع ـ في تعارض مايخل بالفهم

وهو الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وذلك على عشرة أوجه : الاول النقل أولى من الاشتراك لافراده فى الحالتين كالزكاة . الثانى

التاج السبكى في التكملة ومنه الاعلام المتجددة بالنسبة الي مسمياتها فانها أيضا

المجاز خير منه لكثرته واعماله اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح . الثالث الاضمار خير لان احتياجه الى القرينة فى صورة واحتياج الاشتراك اليها فى صورتين مثل واسأل القرية . الرابع التخصيص خير لانه خير من المجاز كما سيأتى مثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه مشترك أو مختص بالعقد وخص عنه الفاسد . الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الاول كالصلاة . السادس الاضمار خير لانه مثل المجاز كقوله تعالى وحرم الربا فان الاخذ مضمر والربا نقل الى العقد . السابع التخصيص أولى لما تقدم مثل وأحل الله البيع فانه المبادلة مطلقا وخص عنه الفاسد أو نقل الى المستجمع لشرائط الصحة . الثامن الاضمار مثل المجاز لاستوائهما فى القرينة مثل هذا ابنى . التاسع التخصيص خير لان الباقى متعين والمجاز ربما لا يتعين مثل ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد التلفظ وخص النسيان أو الذبح . العاشر التخصيص خير من الاضمار لما مر مثل ولكم فى القصاص حياة * تنبيه الاشتراك خير من النسخ لانه لايبطل والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين »

أقول الخلل الحاصل فى فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهى الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد باللفظ ماوضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ماوضع له فلايبقى عند ذلك خلل فى الفهم هكذا قاله الامام. ولاشك ان هذه الاحتمالات انما تخل باليقين لابالظن وقد نص هوعلى أن الادلة السمعية لاتفيد اليقين الابعد شروط عشرة وهى هـذه الخمسة وانتفاء النسخ والتقـديم والتأخير وتغيير الاعراب والتصريف والمعارض العقلى فبطل كون المخل منحصرا فى الخمسة التى ذكرها وليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو المجاز الذى ليس باضمار ولا تخصيص ولا نقل لان كل واحد من هـذه الثلاثة مجاز أيضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز

ليست بحقيقة لان مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له اولا بل اما انه اخترعها من

وانما أفرد هـذه الثلاثة لكثرة وقوعها أو لقوتها حتى اختلف فى بعضها وهو التخصيص هل هو سالب للاطلاق الحقيقى أم لا كما سيأتى * واعلم ان التعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة فى الكتاب يقع على عشرة أوجه. وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده فالاشتراك يعارض الاربعة الباقية والنقل يعارض الثلاثة الباقية وأما معارضته للاشتراك فقد تقدمت فهذه سبعة أوجه والمجاز يعارض الاضمار والتخصيص ومعارضته للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعة والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة أوجه ولم يتعرض الامام واتباعه لمثلها وقد تعرض المصنف لذلك واذا أردت معرفة الاولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تـكاف البتة فاعلم ان كل واحد منها مرجوح بالنسبة الى كل مابعده راجح على ما قبله الا الاضمار والمجاز فهما سيان . فاذا استحضرت هذه الخمسة كما رتبها المصنف أتيت بالجواب سريعا وهى دقيقة غفلوا عنها* الاول النقل أولى من الاشتراك لان المنقول مدلوله مفرد فى الحالين أى قبل النقل وبعده أما قبل النقل فلأن مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوى وأما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعى او العرفى واذا كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد فى الوقت الواحد فيكون مجملا لا يعمل به الا بقرينة عند من لا يحمله على المجموع . مثاله لفظ الزكاة يحتمل ان يكون مشتركا بين النماء و بين القدر المخرج من النصاب وان يـكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القـدر المخرج شرعا فالنقل أولى لمـا قلناه * الثاني المجـاز أولى من الاشتراك لوجهين : أحدهما ان المجاز اكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال اكثر اللغات مجاز والكثرة تفيد الظن فى محل الشك . الثانى ان فيه اعمالا للفظ دائما لانه ان كان معه قرينة تدل على ارادة المجاز أعملناه فيه والا اعملناه فى الحقيقة بخلاف المشترك فأنه لا بد فى اعماله من القرينة مثاله النـكاح يحتمل ان يكون مشتركا بين العقد والوطء وان يكون حقيقة فى احدهما مجازا فى الآخر فيكون المجـاز أولى لمـا قلناه * الثالث الاضمار أولى من الاشتراك لانه لا يحتاج الى

غير سبق وضـع كما في الاعلام المرتجلة أو نقلها عما وضعت له كالمنقولة وليست

القرينة الا في صورة واحدة وهي حيث لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره فحينئذ لابد من قرينة تعين المراد وأما اذا أجرى على ظاهره فلا يحتاج الى قرينة بخلاف المشترك فانه مفتقر الى القرينة في جميع صوره مثاله قوله تعالى واسأل القرية فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركا بين الاهل والابنية وأن يكون حقيقة في الابنية فقط ولكن أضمر الاهل والاضمار أولى لما قلناه * الرابع التخصيص أولى من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم والخير من الخير خير مثاله استدلال الحنفي على انه لا يحل له نكاح امرأة زنى بها أبوه بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم بناء على أن المراد بالنكاح هنا هو الوطء فيقول الشافعي يلزمك الاشتراك لانه قد تقرر ان النكاح حقيقة في العقد كما في قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم فينبغي حمله هنا عليه فرارا من ذلك ، فيقول الحنفي وأنت أيضا يلزمك التخصيص لان العقد الفاسد لا يقتضي التحريم فيقول الشافعي التخصيص أولى لما قلناه * الخامس المجاز أولى من النقل لان النقل يستلزم نسخ المعنى الاول بخلاف المجاز مثاله الصلاة فان المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء الى الافعال الخاصة والامام وأتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما قلناه * السادس الاضمار أولى من النقل لان الاضمار والمجاز متساويان كما سيأتي والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوى للخير خير مثاله قوله تعالى وحرم الربا فالآية لابد فيها من تأويل لان الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل ولا حرمة فقالت الحنفية التقدير أخذ الربا أى اخذ الزيادة فاذا توافقا على اسقاطها صح العقد وقال الشافعي الربا نقل الى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة قوله تعالى وأحل الله البيع فيكون المنهى عنه هو نفس العقد فيفسد سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا * السابع التخصيص أولى من النقل لان التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خير مثاله قوله تعالى وأحل الله البيع فان الشافعي يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوى وهو

بمجاز لأنها لم تنقل لعلاقة كما مر في المسئلة الرابعة . وقد ظهر ان المراد بالاعلام

مبادلة الشيء بالشيء مطلقا ولكن الآية خصت باشياء ورد النهى عنها فعلى هذا يجوز بيع لبن الآدميات مثلا مالم يثبت تخصيصه ويقول الحنفى نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوى الى المستجمع لشرائط الصحة فليس باقيا على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعي التخصيص أولى وهذه الآية للشافعي فيها خمسة أقوال وهذان الاحتمالان قولان من جملتها * الثامن الاضمار مثل المجاز أى فيكون اللفظ مجملا حتى لايترجح أحدهما الا بدليل لاستوائهما فى الاحتياج الى القرينة وفى احتمال خفائها وذلك لان كلا منهما يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء فى تعيين المضمر يحتمل وقوعه فى تعيين المجاز فاستويا . هذا ماجزم به الامام فى المحصول والمنتخب وجزم فى المعالم بأن المجاز أولى لكثرته لكنه ذكر بعد ذلك فى تعليل المسئلة العاشرة انهما سيان مثاله اذا قال السيد لعبده الاصغر منه سنا هذا ابنى فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق فيحكم بعتقه ويحتمل أن يكون فيه اضمار تقديره مثل ابنى أى في الحنو أو فى غيره فلا يعتق والمسئلة فيها خلاف فى مذهبنا والمختار أنه لايعتق بمجرد هذا اللفظ * التاسع التخصيص خير من المجاز لان الباقي بعد التخصيص يتعين لان العام يدل على جميع الافراد فاذا خرج البعض بدليل بقيت دلالته على الباقى من غير تأمل وأما المجاز فربما لايتعين لان اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي فاذا انتفى بقرينة اقتضى صرف اللفظ الى المجاز الى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال أبى حنيفة على ان الذابح اذا ترك التسمية عمدا لاتحل ذبيحته بقوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه أى لاتأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لانه يسلم ان الناسى تحل ذبيحته فيقول الشافعى المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازا لان الذبح غالبا تقارنه التسمية فيكون نهيا عن أكل غير المذبوح أو يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان وما أهل به لغير الله لملازمته ترك التسمية * العاشر التخصيص خير من الاضمار لانه قد مر أن التخصيص خير من

هنا الاعلام المتجددة دون الموضوعة بوضع أهل اللغة فانها حقائق لغوية لاسيما

المجاز وان المجاز والاضمار متساويان والخير من المساوى خير مثاله قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة فقال بعضهم الخطاب مع الورثة لانهم اذا اقتصوا فقد سلموا وحيوا بدفع شر هذا القاتل الذى صار عدوّا لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب للقاتلين لان الجانى اذا اقتص منه فقد انمحى اثمه فيبقى حيا حياة معنوية فعلى هذين الوجهين لا اضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ يحتمل أن يكون فيه اضمار وتقديره ولكم في مشروعية القصاص حياة لان الشخص اذا علم انه يقتص منه فينكف عن القتل فتحصل الحياة وعلى هذا فلا تخصيص ويحتمل أن لايقدر شىء ويكون القصاص نفسه فيه الحياة اما الحقيقية ولكن لغير الجانى للمعنى الذى قلناه وهو الانكفاف أوالمعنوية ولكن للجانى بخصوصه لانه قد سلم من الاثم وعلى هذا فلا اضمار فيه لكن فيه تخصيص * واعلم ان الآمدى وابن الحاجب لم يتعرضا الا للاشتراك مع المجاز فقط وأهملا التسعة الباقية . وقوله « تنبيه الخ » اعلم ان التخصيص الذى سبق ترجيحه على الاشتراك هو التخصيص فى الاعيان أما التخصيص فى الازمان وهو النسخ فان الاشتراك خير منه وحينئذ فيكون الباقى خيرا منه بطريق الاولى وذلك لان الاشتراك ليس فيه ابطال بل يقتضى التوقف الى القرينة والنسخ يكون مبطلا والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لان العلم يطلق على شخص مخصوص فان المراد انما هو العلم الشخصى لا الجنسى والمعنى يصدق على أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم بجعله مشتركا بين علمين أقل فكان أولى مثاله أن يقول شخص رأيت الاسودين فحمله على شخصين كل منهما اسمه الاسود أولى من حمله على شخص اسمه الاسود وآخر لونه أسود ، والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاختلال فيه فقوله وهو عائد على الاشتراك بين علم ومعنى ومثاله الاسودين أيضا فحمله على العلم والمعنى أولى من شخصين لونهما اسود ولقائل أن يقول المشترك لابد أن يكون حقيقة فى أفراده والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق

الاجناس . وعلى هذا لافرق بين الاعلام المنقولة والمرتجلة على خلاف ماظن

قال «الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها

وفيه مسائل

الاولى الواو للجمع المطلق باجماع النحاة ولانها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله ولانها كالجمع والتثنية وهما لايوجبان الترتيب قيل أنكر عليه الصلاة والسلام ومن عصاهما ملقنا ومن عصى الله تعالى ورسوله قلنا ذلك لان الافراد بالذكر أشد تعظيما قيل لو قال لغير الممسوسة أنت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف ما لو قال أنت طالق طلقتين قلنا الانشاآت مترتبة بترتيب اللفظ وقوله طلقتين تفسير لطالق» أقول عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التى تشتد الحاجة فى الفقه الى معرفتها لوقوعها فى أدلته وذكر فيه ست مسائل الاولى فى حكم الواو وفيها ثلاثة مذاهب حكاها فى البرهان: أحدها أنها للترتيب قال وهو الذى اشتهر عن أصحاب الشافعى والثانى انها للمعية قال واليه ذهب الحنفية والمختار أنها لمطلق الجمع أى لاتدل على ترتيب ولا معية وقيدها الامام بالواو العاطفة ليحترز عن واو مع نحو جاء البرد والطيالسة وواو الحال نحو جاء زيد والشمس طالعة فانهما يدلان على المعية وأهمله المصنف . وأيضا فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لانا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد والماهية المقيدة ولو بقيد لا . والجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أى جمع كان سواء كان مرتبا أوغير مرتب كمطلق الماء والماء المطلق واستدل المصنف على انها لمطلق الجمع بأمور: أحدها اجماع النحاة قال السيرافى والسهيلى والفارسى أجمع عليه نحاة البصرة والكوفة وليس الامر كما قالوا فقد ذهب جماعة الى انها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينورى وابو عمر الزاهد .الثانى انها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيئان أحدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان المفاعلة تقتضى وقوع الفعلين معا ولهذا لايصح أن تقول تقاتل

الجاربردى شارح الكتاب حيث قال : الذى يدور بخلدى ان المراد بالاعلام

زيد ثم عمرو والاصل فى الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة فى غير الترتيب وحينئذ فلا تكون حقيقة فى الترتيب أيضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لايثبت به المدعي فانه نفى الترتيب فقط ولم ينف المعية . الدليل الثانى التصريح بالتقدم كقولنا جاء زيد وعمرو قبله ولك أن تقول انها مستعملة هنا فى غير موضوعها مجازا جمعا بين الادلة . الدليل الثالث قال أهل اللغة واوالعطف فى الاسماء المختلفة كواو الجمع وألف التثنية فى الاسماء المتماثلة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة أتوا بالواو ولا شك أن التثنية والجمع لايوجبان الترتيب فكذلك الواو وهذا الدليل ينفى المعية أيضا .وقوله « قيل أنكر » أى استدل من قال انها للترتيب بوجهين : الاول مارواه مسلم أن خطيبا قام بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلاة والسلام بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق . وجوابه ان الانكار انما هو لان افراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيما له يدل عليه ان الترتيب فى معصية الله ورسوله لايتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل لنا عليكم . فان قيل قدقال عليه الصلاة والسلام لايؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما فى الضمير كما جمع الخطيب فما الفرق . قلنا منصب الخطيب قابل للزلل فيتوهم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضا فكلام الرسول صلى الله عليه وسلم جملة واحدة فايقاع الظاهر فيه موقع المضمر قليل فى اللغة بخلاف كلام الخطيب فانه جملتان . الدليل الثانى أنه اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق طلقت طلقة واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان كقوله أنت طالق طلقتين وجوابه ان قوله وطالق معطوف على الانشاء فيكون انشاء آخر والانشاآت تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها لان معانيها مقارنة لالفاظها فيكون قوله وطالق انشاء لايقاع طلقة أخرى فى وقت لايقبل الطلاق

المنقولة اه . فتبين ان الاسنوى اطلق الاعلام . والتاج السبكي قيدها بالمتجددة

لانها بانت بالاولى بخلاف قوله طلقتين فانه تفسير لطالق وليس بانشاء

قال « الثانية الفاء للتعقيب اجماعا ولهذا ربط به الجزاء اذا لم يكن فعلا وقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب مجاز * الثالثة فى للظرفية ولو تقديرا مثل ولاصلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيئها للسببية * الرابعة من لابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين وهى حقيقة فى التبيين دفعا للاشتراك » أقول المسئلة الثانية الفاء للتعقيب أى تدل على وقوع الثانى عقب الاول بغير مهلة لكن فى كل شيء بحسبه فلو قال دخلت مصر فمكة أفاد التعقيب على ما يمكن واستدل المصنف عليه بالاجماع وليس كذلك فقد ذهب الفراء الى أن ما بعدها يجوز ان يكون سابقا وذهب الجرمى الى أنها ان دخلت على الاماكن أو المطر فلا ترتب تقول نزلنا نجدا فتهامة ونزل المطر نجدا فتهامة. وان كانت تهامة في هذا سابقة. وقوله « ولهذا » أى ولاجل كونها للتعقيب ربط بها الجزاء أي وجوبا اذا لم يكن فعلا نحو ان قام زيد فعمرو قائم فان الجزاء يجب أن يوجد عقب الشرط فلو لم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم فانه لا يجب بل يجوز وانما قيده بغير الفعل لان الفعل ان كان ماضيا فلا يجوز دخولها عليه نحو ان قام زيد قام عمرو وان كان مضارعا جاز لكنه لا يجب نحو ان قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره محله كتب النحو وهذا الذى ذكره المصنف نقل الامام عن بعضهم أنه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد تكون الفائدة هى الدلالة على أن الثانى جزاء عن الاول ومسبب عنه وكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب ولاجل هذا لم يجعله المصنف دليلا كما جعله الامام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب التحسين والتقوية وهو من محاسن كلامه . ثم شرع المصنف فى الجواب عن دليل مقدر وهو استدلال الخصم على انها ليست للتعقيب بقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم ، فان الافتراء فى الدنيا والسحت وهو الاستئصال انما هو فى الآخرة وهذا يحتمل أن يكون دليلا مستقلا وان يكون نقضا لما قررناه . وجوابه أن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمفترى جعل كالواقع عقب الافتراء

ولم يفرق بين المرتجل منها والمنقول والجاربردى قيدها بالمنقولة وبمقتضى كلام

مجازا ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك * المسئلة الثالثة فى تدل على الظرفية أى يجعل مادخلت عليه ظرفا لما قبلها اما تحقيقا نحو جلست في المسجد أو تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع النخل . فانه لما كان المصلوب متمكنا على الجذع كتمكن الشيء في المكان عبر عنه بفي وهذا مذهب سيبويه والجمهور . وذهب الكوفيون والقتيبي وابن مالك الى أنها تأتى بمعنى على فيكون التقدير ولاصلبنكم على وظاهر كلام المصنف تبعا للامام أن في حقيقة فى الظرفية الحقيقية والتقديرية بأن تكون متواطئة أومشككة أومشتركة ومقتضى كلام النحويين والاصوليين ان استعمالها فى الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال انها قدترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك فقط لقوله تعالى لمسكم فيما أفضتم أى بسبب وقوله تعالى لمسكم فيما أخذتم وقوله عليه الصلاة والسلام ان امرأة دخلت النار فى هرة وقوله فى النفس المؤمنة مائة من الابل . ولم يثبته المصنف قال الامام لان المرجع فيه الى أهل اللغة ولم يذكره أحد منهم . وأما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازا . المسئلة الرابعة لفظة من تكون لابتداء الغاية أى فى المكان اتفاقا كقولك خرجت من البيت الى المسجد وفى الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره شيخنا أبوحيان لكثرة وروده نظما ونثرا كقوله تعالى من أول يوم وتكون أيضا لتبيين الجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتكون أيضا للتبعيض كقولك أخذت من الدراهم وتعرف بصلاحية اقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندى أنها للتبيين لوجوده فى الجميع ألاترى أنها بينت فى هذه الامثلة مكان الخروج والمجتنب والمأخوذ منه فتكون حقيقة فى القدر المشترك لانها ان كانت حقيقة فى كل واحد لزم الاشتراك أو فى البعض خاصة لزم المجاز فتعين ماقلناه ولوقال المصنف دفعا للاشتراك والمجاز لكان أولى

قال : « الخامسة الباء تعدي اللازم وتجزىء المتعدى لما يعلم من الفرق بين مسحت المنديل وبالمنديل . ونقل انكاره عن ابن جنى . ورد بأنه شهادة نفى *

هذين يبطل قول الاسنوى : أما الاول فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة

السادسة انما للحصر لان ان للاثبات وما للنفى فيجب الجمع على ماأمكن وقد قال الاعشى « وانما العزة للكاثر » والفرزدق «وانما يدافع عن أحسابهم أنا أومثلى » وعورض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم . قلنا المراد الـكاملون » أقول هذه المسئلة تتضح بكلام المحصول فلننقل كلامه ثم ننزل كلام المصـنف عليه فنقول قال فى المحصول : الباء اذا دخلت على فعل لازم فانها تكون للالصاق نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد وعبر المصنف عنه بالتعدية وليس كذلك فقد لا تكون للتعدية كهذه الامثلة وانمـا تكون للتعدية اذا كانت بمعنى الهمزة فى نقل الاسم من الفاعلية الى المفعولية كقوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم أى اذهب سمعهم والتعبير بالالصاق هو الصواب ولم يذكر سيبويه للباء معنى غيره ويدخل فيه ستة أقسام منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز كما هو معروف في كتب النحو . ثم قال وان دخلت على فعـل متعـد كقوله تعالى وامسحوا برؤسـكم فتكون للتبعيض خلافا للحنفية وعبر المصنف عنه بقوله وتجزىء المتعدى قال فى المعالم لانها لابد أن تفيدفائدة زائدة صونا للكلام عن العبث وهذا أيضا غير مستقيم فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى تنبت بالدهن أى تنبت الدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم أى ايديكم وأيضا فان مسح يعدى الى مفعول بنفسه وهو المزال عنه والى آخر بحرف الجر وهو المزيل والباء فيه للاستعانة فيكون تقدير الآية وامسحوا أيديكم برؤسكم وحاصل ما فيه ان اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحة وهـو صحيح . وأيضا فجزم المصنف بأنها للتبعيض مناقض لمـا جزم به فى المجمل والمبين كما ستعرفه . ثم قال لانا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المنديل ومسحت يدى بالمنديل فانه يعم في الاول ويبعض فى الثانى وهو معنى قول المصنف لمـا يعلم من الفرق وهذا أيضا مردود فان الفرق بينهما كونها في الاول ممسوحة وفى الثانى ماسحة لا ما قاله ثم قال وأنكر ابن جنى ورودها للتبعيض وقال انه شىء لا يعرفه أهل اللغة ثم رده بأنه شهادة على نفى غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه المصنف وهـذا

لما علمت انه ليس الـكلام فيما وضعه اهل اللغة وهم العرب بل الـكلام في المتجدد

أيضا ممنوع فان العالم بفن اذا علم منه الفحص والتحقيق قبل منه النفى فيه ثم انه قد ذكر ما يناقض ذلك فى المسئلة الثالثة فانه قد رد كونها للسببية بعدم ذكر أهـل اللغة له الذى هو دون تصريحهم بنفيه . نعم طريق الرد على ابن جني بوروده فى كلامهم فانه قد اشتهر قال الشاعر :

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج

أى شربن من ماء البحر وقال الآخر :

فلثمت فاها آخذا بقرونها شرب النزيف ببرد ماء الحشرج

أى من برد وأثبته الـكوفيون ونص عليه أيضا جماعة غيرهم منهم الاصمعى والقتبي والفارسى فى التذكرة وقال به من المتأخرين ابن مالك . وهذه المسئلة تكلم الاصوليون فيها اعتقادا منهم أن الشافعى انمـا اكتفى بمسح بعض الرأس لاجل الباء ، وليس كذلك بل اكتفى به لصـدق الاسم كما ستعرفه فى المجمل والمبين . المسئلة السادسة تقييد الحكم بانما نحو انما الشفعة فيما لم يقسم هل يفيد حصر الاول فى الثاني على معنى انه يفيد اثبات الشفعة فى غير المقسوم ونفيها عن غيره فيه مذهبان صحح الامام واتباعه أنها تفيد وعلى هذافهل هو بالمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الامام وأتباعه ومنهم المصنف أنه بالمنطوق لانه استدل بان انّ للاثبات وما للنفى كما سيأتى فافهم ذلك واختار الآمدى أنها لا تفيد الحصر بل تفيد تأكيد الاثبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا أبوحيان فى شرح التسهيل عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيئا استدل الاولون بأمرين أحدهما وهو مركب من العقل والنقل أن كلمة ان لاثبات الشىء وما لنفيه والاصـل عدم التغيير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الامكان وحينئذ نقول لاجائز أن يجتمع النفى والاثبات على شىء واحد للزوم التناقض ولا أن يكون النفى راجعا الى المذكور والاثبات للمسكوت عنه لانه باطل بالاتفاق فتعين العكس لانه الممكن وهو المراد بالحصر . وهذا

مطلقا أو فى المنقول منها وكذلك يبطل الثانى لما علمت ان من الاعلام المتجددة ماهو مرتجل باختراع الواضع فليس هذا القول جاريا على مذهب سيبويه من ان

ضعيف لان المعروف عند النحويين أن ما ليست نافية بل زائده كافة موطئة لدخول الفعل . الثانى أن العرب الفصحاء قد استعملوها فى مواطن الحصر . قال الاعشى:

ولست بالاكثر منهم حصى   وانما العزة للكاثر

قال الجوهرى معناه أكثر عددا قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمة ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار وانما   يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

قال الجوهرى يقال ذمر الاسد أى زأر وتذامر القوم أى حث بعضهم بعضا على الحرب وقولهم فلان حامى الذمار أى اذا ذمر وغضب حمي . ثم قال ويقال الذمار ماوراء الرجل مما يجب عليه أن يحميه أى من أهله وغيرهم ووجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل الا بحصر العزة فى الكاثر وحصر الدفع فيه فدل على أنها للحصر. وقوله «وعورض» أي عورض ماذكرناه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذ ذكر الله وجلت قلوبهم فانه لو أفاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجل لا يكون مؤمنا وليس كذلك وجوابه أن المراد بالمؤمنين هم الكاملون فى الايمان جمعا بين الادلة (فائدة) من أدوات الحصر «الا» على اختلاف فيها يأتي فى بابه . ومنها حصر المبتدا فى الخبر نحو العالم زيد وصديقى زيد وفيها المذاهب الثلاثة المذكورة فى انما ومنها تقديم المعمول على ماقاله الزمخشري وجماعة نحو اياك نعبد

قال « الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ

وفيه مسائل

الاولى لايخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه هذيان احتجت الحشوية بأوائل السور قلنا اسماؤها وبأن الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب والا يتخصص المعطوف بالحال قلنا يجوز حيث لا لبس مثل ووهبناله اسحق ويعقوب نافلة وبقوله تعالى كانه رؤس الشياطين قلنا مثل فى الاستقباح . الثانية لايعنى خلاف

الاعلام كلها منقولة ولكن الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع اخرج بقول مصنفه فان لعلاقة ـ العلم وقيده بالمنقول فقال ويخرج العلم المنقول كفضل اه .

الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة اليه مهمل. قالت المرجئة يفيد احجاما . قلنا حينئذ يرتفع الوثوق عن قوله تعالى » أقول الاستدلال بالالفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال من كونه بطريق المنطوق أو المفهوم فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر فيه سبع مسائل. ثم ان بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لايجوز أن يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لانه لو كان جائزاً لتعذر الاستدلال بالالفاظ على الحكم فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة * المسئلة الاولى لايجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال. وعبارة المحصول لايجوز أن يتكلم بشيء ولايعنى به شيئاً وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاهماله بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على مالا يفهم معناه الا أن يتعلق به تكليف فانه لايجوز والصواب فى التعبير ماذكره فى المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضا عبد الجبار فى العمد وأبو الحسين فى شرحه له واستدلا للخصم بأن فائدته التعبد بتلاوته قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكم الله تعالى قال الاصفهانى فى شرحه له لاأعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا فى حق الله تعالى أن يكون نقصا فى حق الرسول فان السهو والنسيان جائزان على الانبياء وقوله «احتجت الحشوية» أى على جوازه بثلاثة أوجه الاول وروده فى القرآن في أوائل كثير من السور نحو الم وطه وجوابه ان لها معاني ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة والحق فيها أنها أسماء للسور الثانى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به الآية وجه الدلالة انه يجب الوقف على قوله الا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا

ولم يخرجه من الحقيقة فاحتمل كلامه أن تكون الاعلام المنقولة خارجة عن المجاز دون الحقيقة فهى منها ويحتمل انها خارجة من الحقيقة ايضا وهو ماصرح به الآمدى حيث قال ان الحقيقة والمجاز يشتركان فى امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد وعمرو . وقال غيره جميع الاعلام حقائق لانها لاتخرج عن كونها حقائق

عنه واذا وجب الوقف عليه ثبت ان فى القرآن شيئاً لا يعلم تأويله الا الله وقد خاطبنا به وهذا هو المدعى . وانما قلنا يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينئذ فيتعين أن يكون قوله تعالى يقولون جملة حالية أي قائلين ولا يجوز أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه لامتناع أن يقول الله تعالى آمنا به فيكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات . واذا انتفى هذا تعين ماقلناه . وهذا الدليل لايطابق دعوى المصنف لانه يقتضى أن الخلاف فى الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه ودعواه أولا في المهمل . واجاب المصنف بأنه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه أما اذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى « ووهبنا له اسحق ويعقوب » نافلة فان نافلة حال من يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لان العقل قاض بأن الله تعالى لايقول آمنا به . الثالث قوله تعالى طلعها كانه رؤوس الشياطين فان هـذا التشبيه انما يفيد أن لو علمنا رءوس الشياطين ونحن لا نعلمها . والجواب انه معلوم للعرب فانه مثل فى الاستقباح متداول بينهم لانهم يتخيلونه قبيحا وهذا أيضا لايطابق الدعوى لما تقدم ﴿ فائدة ﴾ اختلف في الحشوية فقيل باسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه بفتحها نسبة الى الحشا لانهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى فى حلقته فوجد كلامهم رديئاً فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أى جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الاحشاء

عرفية كما ان قصر الآمدى الخلاف فى المنقول على الاعلام لاوجه له بل المراد كل منقول كلفظ الايمان المنقول فى اللغة الى التصديق فان النقل لم يستعمل فيما وضع له أولا فليس حقيقة ولم يعتبر فيما نقل له لعلاقة بينه وبين ما وضـع له أولا فليس مجازا فالخلاف كما هو موجود في الاعلام المنقولة موجود فى غيرها غير ان من قصر الخلاف على الاعلام المنقولة فقد تبع الآمدى فى ذلك ولاوجه له كما لا وجه لاصل دعواه من ان الاعلام المنقولة ليست حقيقة ولا مجازا بل هي حقائق عرفية كما قال الاسنوى . فتلخص من هذا ان الخلاف فى المنقـول

لجوانب البطن * المسـئلة الثانية يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره اذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبيه ولا يجوز أن يعنى خلاف الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهمل لعدم اشعاره به . والخلاف فيه مع المرجئة فانهم يقولون انه تعالى لايعاقب أحدا من المسلمين ولا يضر مع الايمان معصية كما لاتنفع مع الكفر طاعة قالوا وأما الآيات والاخبار الدالة على العقاب فليس المـراد ظاهرها بل المراد بها التخويف وفائدته الاحجام عن المعاصى وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله اذ ما من خطاب الا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره وأيضا فالاحجام انما يكون عند العقاب ولاعقاب وهذه المسئلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة استدلالهم وقد أشار اليه المصنف اشارة بعيدة وتفصيله ماقلناه وأما الاوامر والنواهى فلاخلاف فيها كما قال الاصفهاني في شرح المحصول ولم يذكر ابن الحاجب هذه المسئلة ولا التى قبلها والمرجئة كما قال الجوهرى مشتقة من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أى آخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجأوها أى أخروها وأدحضوها

قال « الثالثة * الخطاب اما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعى ثم

مطلقا علما أو غير علم واما الاعلام المخترعة من غير سبق وضع فهى حقائق قطعا خلافا لما قاله التاج السبكى لانه لايلزم في الحقائق ان تكون موضوعة بالوضع اللغوى بل المدار على انها استعملت فيما وضعت له اولا فهي داخلة فى الحقيقة قطعا فالحق مع الجاربردى غير ان الخلاف ليس خاصا بالاعلام المنقولة كما علمت واعلم ان كل منقول لابد فيه من العلاقة فى كل منقول عنه كما أنه لابد من عدمها في كل مرتجل كما نص عليه السعد في التلويح غير ان وجود العلاقه فى المنقول ليس لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى بخلاف المجاز فان وجود العلاقة لصحة الاستعمال كما عرف فى محله .

العرفى ثم اللغوى ثم المجازى أو بمفهومه [1] وهو اما أن يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلا أو شرعا مثل ارم وأعتق عبدك عنى ويسمى اقتضاء أو مركب موافق

(١) قال المصنف « الثالثة الخطاب اما ان يدل على الحكم لمنطوقه فيحمل على الشرعى ثم اللغوى ثم المجازى او لمفهومه الخ » اقول هذا التقسيم لكيفية دلالة نظم القرآن على الحكم هو اصطلاح الشافعية واما الحنفية فقسموا كيفية دلالة النظم القرآني على الحكم على اربعة أقسام عبارة النظم واشارته ودلالته واقتضاؤه . فعبارته هى دلالة ثبتت وتحققت بنفس النظم بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما فى الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما فى الاقتضاء ولو كانت التزامية قصد ولو تبعا فخرجت الاشارة وذلك كقوله تعالى « واحل الله البيع وحرم الربا » فالحل والحرمة والتفرقة بين البيع والربا اللازمة لهما كلها بالعبارة لان الاولين مقصودان والتفرقة مقصودة بالذات لكون الآية مسوقة للرد على الكفار فى تسويتهم بين البيع والربا حيث قالوا « انما البيع مثل الربا » فالعبارة يعتبر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع كما صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام ايضا وعزى الى الامام شمس الائمة وخالف فى ذلك صدر الشريعة وشرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها اشارة ورد بان تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين على ان الدلالات الاربع مرتبة فى القوة فأقواها العبارة . فلو جعلنا العبارة قاصرة على ما سيق له النظم بالذات لكان مرتبة ماسيق له بالتبع مؤخرة عن دلالة العبارة نعم اذا قلنا ان ماسيق له النظم وقصد منه ولو تبعا مقدم على مالم يقصد منه اصلا لم يرد عليه هذا لكن يبقى تغيير الاصطلاح بلا فائدة كما قلنا . واشارة النظم هى دلالة التزامية لا تقصد اصلا لا بالذات ولا بالتبع ولا ان تكون لتصحيح الكلام والاذهان متفاوتة فى فهمها لكونها بعلاقة اللزوم وهو قد يكون جليا فدلالته جلية وقد يكون خفياً فدلالته خفية فقد تكون نظرية لخفاء اللزوم كقوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » فهى مسوقة لايجاب النفقة للوالدات على

وهو لحوى الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وجواز المباشرة الى الصبح على جواز الصوم جنبا أو مخالف كلزوم نفى الحكم عما عدا المذكور

الآباء لكن عدل عن التعبير بالاب الى التعبير بالمولود له فنسب الولد اليه باللام للاشارة لاختصاص المولود بالوالد نسبا لان من الظاهر انه لم يرد الاختصاص تمليكا قطعا فكما اختص الوالد بالمولود اختص بوجوب نفقته عليه ولايجب شرعها على الام ولاعلى غيره فلا يشارك الوالد في نفقة الولد أحد ويكون الولد تابعا لوالده فى النسب فيكون الولد قرشيا ان كان أبوه قرشيا مثلا وهكذا ولا يتبعه فى الحرية ولافى الرق بدليل خاص بهما وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالعقل وغيره . هكذا مثل للاشارة بهذه الآية صاحب المسلم وقد رده شارحه صاحب فواتح الرحموت بان اللام موضوعة للاختصاص وقد أريد هنا الاختصاص الخاص وهو الاختصاص نسبا فالمراد بالمولود له من انتسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان القصد اليه لايجاب النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فافهم اه .
وهى مناقشة في المثال وقد مثل صاحب المسلم بآيات منها قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل » فهذا القول دل على جواز الاصباح جنبا للصائم فبطل قول الروافض من اصبح جنبا فقد أفطر وتقرير وجه الدلالة على المشهور ان الغاية وهى قوله « حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر» دلت على جواز الاستمتاع بالنساء الى الفجر فجاز الاستمتاع فى آخر جزء من الليل وهو يستلزم كونه جنبا فى أول اجزاء الفجر وما قيل ان « حتى » غاية للاكل والشرب فيجوزان في آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء فلا يجوز مردود بان ذلك مخالف لسياق الآية فانها مسوقة لنفى حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل فأبيحت هذه الاشياء الثلاثة الى الفجر بعد

ويسمى دليل الخطاب » أقول المسئلة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض . اعلم ان الدلالة قد تكون بالمنطوق وقد

ان كانت محرمة بعد الثلث خفى كما هى غاية للاكل والشرب هى غاية للاستمتاع بالنساء أيضا كيف وقوله تعالى «احل لكم ليلة الصيام» الآية مما هوخاص بالاستمتاع يدل على ذلك دلالة صريحة ولو تنزلنا وسلمنا ماقيل فالاستمتاع مثل الاكل والشرب فاذا جازا الى آخر أجزاء الليل جاز هو أيضا بدلالة النص على ان قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم » يدل بعبارته على جواز الاستمتاع بهن فى الليل كله فلزم حل الاصباح جنبا فان ليلة الصيام في الآية تستغرق جميع اجزاء الليل فتفيد حل استغراق أجزائه بالرفث ويلزم من استغراق الليل بالرفث حل الاصباح جنبا وعلى هذا لاورود لذلك القيل أصلا لكن على هذا والذى قبله لاتكون الآية مثالا للاشارة . ودلالة النص وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة وهو ثبوت حكم المنطوق للمسكوت بفهم مناط الحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ماصرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة وما اعترض به صاحب التلويح من أن اكثر الدلالات مما لم يتفطن لها بعض من لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعى حيث لم يفهم وجوب الكفارة بالاكل ناشىء عن عدم التدبر في الكلام لانه لم يدّع انفهام حكم المسكوت لكل من يعرف اللغة بل المدعى انفهام المناط وانما منشأ الخلاف فى حكم المسكوت لخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه وفى المثال المضروب يفهم كل من يعرف اللغة ان مناط سؤال الاعرابى وجوابه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم هو الجناية الكاملة على الصوم لانفس القرب مع اهله فزعم الامام الشافعى رحمه الله تعالى ان الجناية الكاملة هي الافطار بالوقاع فقط وعندنامطلق الافطار عمدا . وهتك حرمة الصوم . وهى قسمان فتارة يكون المسكوت اولى بالحكم من المنطوق كقوله تعالى « ولا تقل لهما أف » فانه يفهم تحريم الضرب مثلا بالاولى لان مناط النهى عن التأفيف هو الايذاء وهذا مفهوم لغة فكان منهيا عنه . ومن جزئياته الضرب ونحوه فيكون منهيا عنه ايضا بل أولى وتارة يكون

تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو مادل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم مادل عليه اللفظ لافي محل النطق كما سيأتي بيانه الاول أن يدل اللفظ

المسكوت مساويا في الحكم للمنطوق لاننا نعلم قطعا ان كثيرا ما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الاولوية لفهم المناط لغة وذلك كاثبات الكفارة بالا كل عمدا في صوم رمضان كالجماع الذى ورد فيه ايجاب الكفارة بحديث الاعرابي المعروف عند الحنفية . وكايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بنص الخطأ في القتل وبنص غير الغموس في اليمين . وايجاب حد الزنا في اللواطة في غير الزوجة والامة عند صاحبي ابي حنيفة والائمة الثلاثة بنص وجوبه في الزنا . والخلاف في هذه المسائل انما هو الخلاف في تحقق المناط في المسكوت وانفهام حكمه من المنطوق . واما الاقتضاء فهو دلالة الكلام بطريق اللزوم على ما يتوقف عليه صدقه وصحته العقلية أو الشرعية كما مثل الاسنوى والمراد باللزوم هنا ما هو أعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين . ومن هذا الذى حررناه في اصطلاح الحنفية وما قرره المصنف والاسنوى وغيرهما في اصطلاح الشافعية تعلم ان الخلاف في تسمية كيفية الدلالة لا في نفس كيفية الدلالة ولا في كون اللفظ في كلام الشارع يحمل اولا على المعنى الشرعي ان وجد لانه هو المعنى الموضوع له اللفظ في اصطلاح التخاطب عند الشارع فان لم يوجد فعلى المعنى العرفي الذى كان عند نزول الوحي لانه أيضا هو المعنى الموضوع له اللفظ في اصطلاح التخاطب عند الشارع وغيره من اهل العرف في ذلك الزمان فان لم يوجد فعلى اللغوى لانه هو أيضا هو المعنى الموضوع له اللفظ في اصطلاح التخاطب عند العرب في ذلك الزمن . وبيان اختلاف الاصطلاحين ان الحنفية جعلوا دلالة اللفظ على المعنى بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم ولا بواسطة تصحيح الكلام ولو التزاما متى كان المعنى مقصودا ولو تبعا عبارة النص . فعولوا في ذلك على كون المعنى مقصودا ولو تبعا ولم يفرقوا بين كون الدلالة بطريق وضع اللفظ للمعنى أو بطريق الالتزام . وجعلوا ما كانت الدلالة عليه بطريق الالتزام ولم يقصد اصلا اشارة النص . وعبارة النص واشارة النص منطوق . وما دل عليه اللفظ

بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل أولا على الحقيقه الشرعية لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات . فان لم يكن له حقيقة شرعية أو كان ولم يكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة فى عهده عليه الصلاة والسلام لانه المتبادر الى الفهم فان تعذر حمل على الحقيقة اللغوية وهذا اذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوى فان لم يكن فانه يكون مشتركا لايترجح الا بقرينة قاله في المحصول . ولقائل أن يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ماليس له ضابط فى الشرع ولا فى اللغة يرجع فيه الى العرف [1] وهذا يقتضى تأخير العرف عن اللغة فهل هو مخالف لكلام الاصوليين

بواسطة معنى مفهوم منه سموه دلالة النص وفحوى النص ومفهوم موافقة ولم يجعلوه منطوقا . والاقتضاء دلالة اللفظ التزاما على مايتوقف عليه صدقه وصحته عقلا أو شرعا سمى بالاقتضاء ولم يجعلوه منطوقا ولا مفهوما وقالوا ان الكل يدل عليها لفظ القرآن فهى دلالات لفظية عندهم . وأما الشافعية فجعلوا دلالة الاقتضاء وهو مايلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلا أوشرعا نحو ارم واعتق عبدك عنى بالف من قبيل المفهوم بخلاف الحنفية كما تقدم وجعلوا ما يلزم من مركب موافق من المفهوم ايضا فوافقوا الحنفية فى ذلك فكانت كيفية دلالة اللفظ على الحكم عند الشافعية قسمين : منطوق ومفهوم . ويدخل فى المفهوم دلالة الاقتضاء ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة . والحنفية جعلوا كيفية دلالة اللفظ على الحكم أربعة أقسام ترجع الى ثلاثة اقسام : منطوق وهى العبارة والاشارة لان كلا منهما دلالة فى محل النطق . ومفهوم موافقة وهى دلالة النص وانكروا مفهوم المخالفة . وماهو ليس واحدا منهما وهو الاقتضاء فاحفظه فانك لاتجده في غير هذا الكتاب وان كان مأخوذا من كلام الفريقين لكن لم ينبه عليه أحد

(١) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء ان ماليس له ضابط في الشرع ولا فى اللغة يرجع فيه الى العرف الخ » أقول قال التاج السبكى فى التكملة من القواعد المشتهرة على السنة الفقهاء ان ماليس له حد

أو ليسا متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج الى تأمل . وذكر الآمدى في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب : أحدها هذا وصححه ابن الحاجب[1]

فى الشرع ولا فى اللغة يرجع فيه الى العرف قال والدى في شرح المهذب وليس مخالفا لما يقوله الاصوليون من ان لفظ الشارع يحمل على المعنى الشرعى ثم العرفى ثم اللغوى قال والجمع بين الكلامين اذا تعارض معناه فى العرف ومعناه فى اللغة قدمنا العرف ومراد الفقهاء اذا لم يعرف حده في اللغة فانا نرجع فيه الى العرف ولهذا قالوا كل ماليس له حد فى اللغة ولم يقولوا ليس له معنى فالمراد ان معناه فى اللغة لم ينصوا على حده بما يبينه فيستدل بالعرف عليه اه . ومن هذا تعلم أن كلام الفقهاء وكلام الاصوليين لم يتواردا على محل واحد لان كلام الفقهاء فى العرف الذى يستدل به على المعنى اللغوى الذى لم ينصوا على حده وهذا العرف مبين للمعنى اللغوى وليس معارضا له . وكلام الاصوليين فيما اذا تعارض المعنى العرفي الذى له حد مع المعنى اللغوى الذى له حد فلا مخالفة بين الكلامين

(١) قال الاسنوي «أحدها هذا وصححه ابن الحاجب» وهومذهب الحنفية لان المعنى الشرعى الحقيقى هو الذى وضع له اللفظ فى اصطلاح تخاطب الشرع فيتعين حمل اللفظ عليه لان ما عداه مجاز والحقيقة مقدمة على المجاز اتفاقا فلا وجه للقول بالاجمال ولا القول بالتفصيل بين الاثبات والنهى بكونه في النهى مجملا كما يقول الغزالى او انه يحمل على اللغوى كما اختاره الآمدى . وفرع على ذلك الحنفية ان النهى عن الشرعيات كالصوم في يوم النحر والصلاة فى الاوقات المنهى عن الصلاة فيها وعن الطلاق في الحيض ونحو ذلك يقتضى ان المنهى عنه هو الحقيقة الشرعية فما لم تتحقق تلك الحقيقة لا يكون الآتى بها آتيا بالمنهى عنه فلا يأثم مثلا اذا قلنا ان الصوم المنهى عنه فى يوم النحر لا يقع صحيحا وصوما شرعيا بل هو صوم لغوى فلما ذا يأثم حينئذ . وكذلك اذا لم تصح الصلاة فى الاوقات المنهية وتقع شرعية وقلنا ان المنهى عنه الصلاة اللغوى فبما ذا يأثم فان الفاسد منها محرم في كل الاوقات وكذلك الطلاق اذا لم يقع فى الحيض فباى شيء يأثم وليس من المعقول انه يأثم بمجرد التلفظ بالطلاق والقول بان حمله على

والثاني يكون مجملا والثالث قاله الغزالى ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي كقوله عليه الصلاة والصلام انى اذن أصوم فانه اذا حمل على الشرعى دل على صحة الصوم بنية من النهار وان ورد في النهى كان مجملا كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر فانه لو حمل على الشرعى دل على صحته لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما اذا حمل على اللغوى قال الآمدى والمختار انه ان ورد في الاثبات حمل على الشرعى لانه مبعوث لبيان الشرعيات وان ورد فى النهى حمل على اللغوى لما قلناه من أن حمله على الشرعى يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولا قائل به وماذكراه من أن النهى يستلزم الصحة قد أنكراه بعد ذلك وضعفا قائله فان تعذرت الحقائق الثلاث حمل على المعنى المجازى صونا للكلام عن الاهمال ويكون الترتيب فى مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور فى الحقائق . الثانى أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفاداً من معانى الالفاظ المفردة

الشرعى يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولاقائل به اه . فغير مسلم عند الحنفية فقالوا ان المنهى عنه ان كان شرعيا فالنهى عنه يقتضى صحته باصله دون وصفه وهو مايسمى عندهم بالفساد وان كان حسيا اقتضى فساده اصلا ووصفا وهو البطلان والشرعى عندهم ماله حقيقة اعتبرها الشارع لما هو شارع ورتب عليها احكاما مخصوصة كالصلاة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك . وغير الشرعى ما ليس كذلك وهذا لا يكون النهى عنه الا لعينه ولذلك قالوا ان المنهى عنه لعينه لا يكون شرعيا . والشرعى الذى تعلق به النهى ليس منهيا عنه لعينه بل لوصف أو مجاور والنهى عن بيع الخمر انما هو للخلل في الركن فهو راجع للذات فكان باطلا فبيعها ليس شرعيا لان البيع شرعا هو مبادلة المال بالمال والخمر فى حق المسلم ليس بمال اصلا فحمل اللفظ في كلام الشارع على معناه الشرعى فى النهى لايستلزم صحة بيع الخمر ونحوه مما ليس بمال ومن انكر ان النهى عن الشرعيات يستلزم صحتها فهو محجوج بما ذكرنا . واما فى الاثبات فالحمل على المعنى الشرعى ظاهر

وذلك بأن يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة[1] وتارة يكون مستفادا من التركيب وذلك بأن لا يكون شرطا للمعنى المطابقى بل تابعا له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله ارم فانه يستلزم الامر بتحصيل القوس والمرمى لان العقل يحيل الرمى بدونهما وقد يكون هو الشرع كقوله أعتق عبدك عنى[2] فانه يستلزم سؤل تمليكه حتى اذا أعتقه تبينا دخوله في ملكه لان العتق شرعا لا يكون الا فى مملوك وقد مثل فى المحصول له بمثال فاسد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء أى الخطاب يقتضيه . وأما اللازم عن المركب فهو على قسمين : أحدهما أن يكون موافقا

---

(١) قال الاسنوى « والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفادا من معانى الالفاظ المفردة وذلك بان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة » أقول قد علمت ان هذه الدلالة الالتزامية ان كانت مقصودة ولو تبعا كانت عبارة نص عند الحنفية . وان لم تكن مقصودة اصلا وهى دلالة اللفظ الدال على موجوب الواجب المطلق على وجوب قدمه وجوده فانها ليست مقصودة اصلا من اللفظ ولكن لما توقف الامتثال عليها لتوقف وجود الواجب المطلق على وجودها كان وجوبه مستلزما لوجوبها تبعا وان لم تكن مقصودة من اللفظ ومن هذا تعلم ان كون اللازم شرطا ليس بقيد بل مثله السبب وكلاهما أعم من العقلى والعادى والشرعى فهذه الدلالة سماها الحنفية اشارة النص والشافعية يسمونه بالمقتضى عقلا مطلقا سواء قصد اللازم بالتبع أو لم يقصد اصلا اما اذا قصد اولا وبالذات كان هو المعنى المطابقى وكان اللفظ مجازا فيه كما ان الحنفية قد جعلوا الدلالة الالتزامية من المنطوق والمصنف جعلها من المفهوم وسيأتى الكلام عليه

(٢) قال الاسنوى « وقد يكون هو الشرع كقوله أعتق الخ » هذا قد اتفق الحنفية والشافعية على تسميته بالمقتضى . وفي التلويح ما يفيد ان المقتضى عند الشافعى هو اللفظ المقدر وعند أبى حنيفة هو المعنى ولذلك كان المقتضى قابلا للتخصيص عند الشافعى دون أبى حنيفة لان اللفظ بعرضة العموم والخصوص بخلافه على القول بأنه المعنى

للمنطوق في الايجاب والسلب ويسمى فحوى الخطاب أى معناه كما قال الجوهرى قال وهو يمد ويقصر ويسمى أيضا تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى فلا تقل لهما أف فانه يدل أيضا على تحريم الضرب من باب الاولى فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لان مجرد التأفيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على اباحته بخلاف مجرد الرمى فانه يتوقف على القوس وكقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الى آخر الآية فانه يدل بمنطوقه على جواز المباشرة الى الصبح ويلزم منه صحة الصوم جنبا وهو ما بين الفجر الى الغسل اذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة ومثل المصنف بمثالين اشارة الى معنيين أحدهما أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم من المنطوق كالمثال الاول وقد يكون مساويا كالمثال الثاني خلافا لابن الحاجب في اشتراطه الاولوية . الثانى ماقاله الامام فى المحصول وهو أن اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما في المثال الاول وقد لا يكون كالثانى ثم قال والتمثيل بالتأفيف مبنى على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه في كتاب القياس [1] فافهمه . وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة الى

---

(١) قال الاسنوى « والتمثيل بالتأفيف مبنى على ان تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه فى كتاب القياس الخ » أقول هذه المسئلة خلافية فقال كثير من العلماء منهم الحنفية ان الموافقة مفهوم لامنطوق ولاقياس وهو ظاهر كلام التاج السبكى فى جمع الجوامع وهؤلاء جعلوا الثابت بها مثل الثابت بالمنطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من النظم لغة بطريق الانتقال من الادنى الى الاعلى أو من احد المتساويين الى الآخر فهى دلالة فوق الدلالة القياسيه وهى قطعية كالدلالة على المنطوق وعلى ان لامفهوم ادون وذلك لانهم لما جعلوا الدلالة على المفهوم دلالة على الحكم فى شيء لمعنى فيه يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجله اى يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجله وبناء على ذلك قالوا ان الثابت بالمفهوم مثل الثابت بالمنطوق فى كونه قطعيا مستندا الى النظم

الصبح من دلالة المنطوق قال ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من

لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة فهو فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى المفهوم باللغة الموضوعة لافادة المعانى كما فى التوضيح والتلويح فلا يتأتى ان يكون ذلك المعنى فى المنطوق قطعيا وفى المفهوم ظنيا حتى يكون ادون بل المفهوم والمنطوق سواء . وقال الشافعى وامام الحرمين والامام الرازى الدلالة على الموافقة بطريق القياس الاولى اوالمساوى المسمى بالجلى وقيل الدلالة عليه لفظية لادخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس . فقال الغزالى والآمدى من اصحاب هذا القيل فهمت عن السياق والقرائن وهى مجازية من اطلاق الاخص على الاعم فاطلق المنع من التأفيف وأريد المنع من الايذاء . والمنع من اكل مال اليتيم وأريد المنع من اتلافه . وقال فريق آخر من اصحاب هذا القيل نقل اللفظ للدلالة على الاعم عرفا بدلا عن الدلالة على الاخص لغة لكن القول بانه مجاز لادليل عليه بل الدليل على خلافه اما اولا فلانه متى امكنت الحقيقة فلا يعدل الى المجاز وهى ممكنة هنا كما تقدم بيانه واما ثانيا فلان المتبادر لفهم فى مقام التخاطب من الآيتين هو النهى عن التأفيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من امارات الحقيقة وما جعلوه معنى مجازيا مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه . قال الجلال المحلى ومنهم من جعله تارة مفهوما واخرى قياسا كالبيضاوى فقال الصفى الهندى لاتنافى بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق وقال المصنف يعنى التاج السبكى وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول له اه . ولعل مراد الصفى الهندى بقوله الحاق مسكوت الخ تعدية الحكم اليه باعتبار وصف مناسب وان كان ذلك الوصف المناسب هنا شرطا لتناوله لغة لا انه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا شرعيا كما في العضد . فمعنى كونه مسكوتا انه غير منطوق به وان دل عليه اللفظ بواسطة العلة المناسبة . وحاصل الكلام انه

المفهوم بل قسيما لها وكلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشيء * القسم الثانى أن يكون مخالفا للمنطوق [1] ويسمى دليل الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسئلة الا الغاية فانه أخرها الى التخصيص وأهمل التصريح هنا بأمور بعضها يأتى فى كلامه وبعضها أذكره ان شاء الله تعالى

قال « الرابعة * تعليق الحكم بالاسم لايدل على نفيه عن غيره [2] والا لما

حينئذ شبيه بالقياس الشرعى فى وجود الالحاق فى كل وان اختلفت جهته وهل لوجود هذا الالحاق يسمى قياسا ويطلق عليه اسمه أولا فهو لفظى راجع للتسمية هكذا ينبغى ان يحقق هذا الكلام . وبه يندفع قول المصنف وقد يقال الخ وقول ذلك المصنف والمقيس غير مدلول له لان شرط القياس ان لايتناول حكم الاصل الفرع واذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون مدلولا للفظ وغير مدلول وقد عرفت ان معنى كونه قياسا انه تعدى فيه الحكم باعتبار معنى مناسب لكن ذلك المعنى شرط للتعدى لغة أى تناول اللفظ له لغة لانه ثبت به الحكم كذا يؤخذ من تقرير شيخنا الشربينى على جمع الجوامع وبه يندفع مااعترض به الاسنوى . ومنه تعلم أيضا وجه قول الآمدى انه لامن المنطوق ولامن المفهوم لانه باعتبار تناول اللفظ له لغة يشبه المنطوق وباعتبار ذلك التناول بواسطة معنى مناسب هو شرط للتعدى لغة يشبه المفهوم فكانه واسطة بينهما فاعتبره قسيما لهما

(١) قال الاسنوى « القسم الثانى ان يكون مخالفا الخ » قد خالف الحنفية فى ذلك والكلام عليه يأتى فى المسئلة الآتية

(٢) قال المصنف « الرابعة تعليق الحكم الخ » اعلم ان الحنفية والشافعية لم يختلفوا على ماهو الحق فى ان مفهوم اللقب ليس بحجة وانما الخلاف بينهم فى مفهوم الصفة والشرط ونحو ذلك ومرادهم بالصفة لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولاغاية لا مجرد النعت بدليل انهم ادرجوا فى الصفة العدد والظرف مثلا كما ان محل النزاع فى الدلالة لغة . يعنى ان القائلين بحجية مفهوم المخالفة

جاز القياس خلافا لابى بكر الدقاق وباحدى صفتى الذات مثل في سائمة الغنم الزكاة يدل مالم يظهر للتخصيص فائدة أخرى خلافا لابي حنيفة وابن سريج والقاضى وامام الحرمين والغزالى . لنا أنه المتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام مطل الغنى ظلم ومن قولهم الميت اليهودى لايبصر وأن ظاهر التخصيص يستدعى فائدة وتخصيص الحكم فائدة وغيرها منتف بالاصل فتعين وان الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه والاصل ينفى علة أخرى فينتفى بانتفائها . قيل لو دل لدل امامطابقة أوالتزاما . قلنا دل التزاما لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوى. قيل ولاتقتلوا أولادكم خشية املاق ليس كذلك. قلنا غير المدعى » أقول شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فنقول تعليق الحكم أى طلبا كان أوخبرا بالاسم أى ومافى معناه كاللقب والكنية لايدل على نفيه عن غيره كقول القائل زيد قائم فانه لا يدل على نفى القيام عن غير زيد وهذا هوالصحيح عند الامام الآمدى وأتباعهما ونقله امام الحرمين في

قائلون ان التركيب الذى اشتمل على الصفة ونحوها موضوع للمفهوم عند عدم فائدة اخرى . وعند القائلين بعدم الحجية ليس بموضوع لماذكر وقد يعمم الخلاف فيقال انه موضوع لغة أو مستعمل استعمالا شائعا. وممن نفى حجيته الحنفية. واستدلوا على ذلك اولا بان دلالة مفهوم المخالفة نظرية مجهولة ابدا ولا شىء من دلالة اللغة كذلك ضرورة فلاشىء من دلالة المفهوم المخالف دلالة لغة . اما المقدمة الاولى فلانها باتفاق الفريقين موقوفة على عدم فائدة اخرى وهو مجهول أبدا فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها سيما فى كلام الشارع فان العقول تعجز عن فوائده .فان قيل ربما يظن عدم الفائدة فيظن بالمفهوم وهذا كاف ولا حاجة لنا بالقطع فانا لا ندعى القطع بالمفهوم . قلنا ظن عدم فائدة اخرى بل ظن المفهوم من الفوائد فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولا بل ينتفى المفهوم من الاصل . وقد اعترض عليه في مسلم الثبوت بما توضيحه الظن قد يلاحظ قصدا كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم كلاماوهما التخصيص والقصر ولم يكن ذلك مراده فلا دلالة على نفى الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام

البرهان عن نص الشافعي واحتج المصنف بانه لودل على نفيه عن غيره لاستد باب القياس وبيانه ان تحريم الربا مثلا في القمح يدل على هذا التقدير على اباحته في كل ماعداه مطعوما كان أوغيره فلا يقاس الحمص عليه لان القياس على خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لامرين أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الاباحة في كل ماعدا البر والقياس انما يدل على التحريم فى الافراد التى شاركت المنصوص عليه فى العلة وهى المطعومات دون غيرها كالنحاس والرصاص فغاية ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصا للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز كما سيأتى فتخصيص عموم المفهوم به أولى . الثانى ما ذكره الآمدى وهو انه انما يؤدى الى ابطال القياس أن لو كان النص دالا عليه بمنطوقه وليس كذلك بل انما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم وغاية

فقط وقد يلاحظ الظن تبعا بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن عدم الفائدة والفائدة المنفية الاول والشرط للمفهوم الثاني . وقد أجابه صاحب فواتح الرحموت فقال ولك أن تجيب عن أصل الايراد بانه لايمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظنا حتى يعلم الانتفاء أو يظن ثم هى لكثرتها لايتحقق مادة ينتفى فيها الجميع باسرها الا نادرا اذ لا اقل من ان الفائده التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كما فى التعبير باللقب وعلى هذا يندفع مايورد ان مقصودهم ان الكلام موضوع لنفى الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فاذا لم تظهر فائدة اخرى يظن به كما فى سائر الحقائق فلا يضر عدم معرفة انحصار الفوائد . وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه ومتعلقاته لايخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم اصلا فتدبر اه . واستدلوا ثانيا بان ترك المسكوت محلا للاستدلال بالاصل أو محلا للاجتهاد والنظر بالقياس الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة لايخلو الموصوف بالصفة منها وثبوت مفهوم المخالفة متوقف على عدم الفوائد بأسرها اتفاقا فلا يثبت المفهوم اصلا . فان قيل مراد القائل بهذا المفهوم انه ثابت ومدلول للكلام مالم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد

ذلك انهما دليلان تعارضا لان كلامنهما دل على عكس مادل عليه الآخر كالحصر فى مثالنا اباحه المفهوم وحرمه القياس وحكم المتعارضين تقديم الراجح منهما وذهب أبو بكر الدقاق من الشافعية الى انه حجة وكذلك الحنابلة كما قاله فى الاحكام واحتجوا بان التخصيص لابد له من فائدة وجوابه ان غرض الاخبار عنه دون غيره فائدة ومر بى فى بعض التعاليق أن الدقاق وقع له ذلك فى مجلس النظر ببغداد فألزم الكفر اذا قال محمد رسول الله لنفى رسالة عيسى وغيره فوقف . وحكى ابن برهان في الوجيز قولا ثالثا أنه حجة فى أسماء الانواع كالغنم دون أسماء الاشخاص كزيد وقوله « وباحدى صفتى الذات » أى وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم فى سائمة الغنم الزكاة فان الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علق الوجوب على احدى صفتيها وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب فى المعلوفة لكن الصحيح في المحصول وغيره أنه انما يدل على النفى فى ذلك الجنس وهو

الاخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر فى الظن . قلنا هذا غير واف فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تبنو عنه فالفوائد الاخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لايخلو كلام ما عن واحد منها فلا يخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق اصلا فافهم ولا تزل فانه مزلة . واستدلوا ثالثا بانه لو ثبت المفهوم لثبت فى الخبر لان العلة الحذر عن عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والتالى باطل لانه لو قال فى الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا فى شرح المختصر لكن قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازانى والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء . قال صاحب فواتح الرحموت والحق انه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة الا أن يمنع منه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لايضر فى دلالة نفس الكلام . ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم فى الخبر لو صح تم الكلام . واجيب بان فى الخبر لايلزم من عدم الاخبار عدم الحكم خارجا وغاية مافيه انه يلزم عدم الإخبار عن حال المسكوت

الغنم فى مثالنا وقيل يدل على نفى الزكاة عن المعلوفة فى جميع الاجناس نظراً الى أن العلف مانع والسوم مقتض وقد وجد وهذا كله اذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة اخرى غير نفى الحكم عما عدا الوصف المذكور فان ظهرت له فائدة فلا يدل على النفى فمن الفائدة ان يكون جوابا لمن سأل عن سائمة الغنم فان ذكر السوم والحالة هـذه يكون للمطابقة أو يكون السوم هو الغالب فان ذكره انما هو لاجل غلبة حضوره فى ذهنه هذا هو المعروف ونقله امام الحرمين فى البرهان عن الشافعى ثم خالفه وقال ان الغلبة لاتدفع كونه حجة وهذا الذى اختاره المصنف نقله الامام والآمدى وأتباعهما عن الشافعى والاشعرى وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضى أبو بكر الباقلاني وابن سريج والغزالى الى انه ليس بحجة واختاره الآمدى والامام فخر الدين فى المحصول والمنتخب وقال فى المعالم المختار انه يدل عرفا لا لغة ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً ونقل الامام فخر الدين عن امام الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص فى البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة ومطل الغني كمامثل

فلا يلزم عدم الحكم فيه فى الخارج اذ لادخل للاخبار فى ثبوت الحكم او انتفائه فى الخارج بخلاف الحكم الشرعى الثابت بالانشاء فانه لاخارج له فوجوب الزكاة هو قوله اوجبت اذا انتفى القول الذى هو الانشاء انتفى الوجوب لانه هو المثبت وقد انتفى فى المسكوت القول فانتفي الحكم فاتضح الفرق بين الخبر والانشاء فالملازمة ممنوعة قال ابن الحاجب وهو دقيق . ورد بأنه قول ينفى المفهوم وانه مسكوت عنه لا كونه محكوما بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لغة وانما يلزم الانتفاء لانتفاء المثبت وبه يقول الحنفية ومذهبهم فانه قول ببقاء المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا وقد استدل فى مسلم الثبوت باربعة ادلة اخرى واطال فيها هو وشراحه فارجع اليها تزدد علما . وعلى كل حال فالذى استقر عليه رأيه ورأى شراحه ترجيح مذهب الحنفية ومن معهم ولذلك قال فى أول كلامه ونفاه الحنفية والقاضى أبو بكر والغزالى والمعتزلة وهو المختار

المصنف قال الا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الابيض يشبع اذا أكل فانه كاللقب فى عدم الدلالة ثم ذكر فى آخر المسئلة التى بعدها مثله أيضا فقال واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصل وأستقر رأى على الحاق مالا يناسب منها باللقب لاجرم ان ابن الحاجب نقل عنه أنه يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف في النقل عن امام الحرمين على مالا يناسب لانه نقل الخلاف عنه فى مثل سائمة الغنم مع أنه مناسب وقوله «لنا» أى الدليل على انه حجة ثلاثة أوجه الاول أن المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغنى ظلم ان مطل الفقير ليس بظلم [1] واذاثبت ذلك في العرف ثبت ايضا فى اللغة لان الاصل عدم النقل لاسيما

(١) قال الاسنوى « الدليل على انه حجة ثلاثة اوجه : الاول ان المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغنى ظلم ان مطل الفقير ليس بظلم الخ » أقول قد روى الامام احمد أيضا قوله صلى الله عليه « لىّ الواجد يحل عرضه وعقوبته » وقالوا فهم منه ان لى غير الواجد لايحل عرضه وعقوبته وصح فهم ذلك عن أبى عبيد القاسم بن سلام في المشهور وفي البدائع ابوعبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى قيل صرح به امام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل لاتنافى لجواز فهم كليهما فنقل الامام عن واحد وفى المشهور عن الآخر كما صح فهمه ماذكر من الحديث الذى ذكره الاسنوى وكذا صح فهم ذلك عن الشافعى رحمه الله وكل من هؤلاء عالم باللغة فالقول ماقالوا . واجاب المانعون ومنهم الحنفية اولا بان الفهم من المثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية فلعل فهم ماذكر من هؤلاء في هذا المثال الجزئى لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا علة الظلم الغنى فبانتفائه ينتفى الحكم وليس هذا باللغة ولك ان تقول ان ايذاء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة بحديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما . وانما اجيز الايذاء فى المديون الواجد دفعا لظلمه ووصولا الى حقه وفى غيره لاظلم منه لعدم التعدى ولا وصول الى الحق فبقى على اصل الحرمة وعلم بهذا الاصل ان تخصيص الواجد والغنى لان الفقير حكمه بخلاف ذلك لا لان التوصيف

وقد صرح به في هذا الحديث ابو عبيدة وهو من ائمة اللغة المرجوع اليهم وكذلك ايضا يتبادر الى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يبصر أن غيره يبصر ، ولهذا

يدل على نفى الحكم لكن أتباع الشافعي رحمه الله تعالى نقلوا عنه انفهام المفهوم لاجل الوصف فلا تتمشى هذه الوجوه من قبله . والقول بان ماقاله المانعون من هذه الوجوه مجرد تجويز لايقدح فى الاستدلال لان الظاهر فهم هؤلاء الائمة المفهوم من التوصيف ممنوع كيف لا يكون ممنوعا وقيام احتمال الخلاف يقعد الحجة عن الحجية وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لابد له من دليل على ان فهم هؤلاء ماذكر قد عورض بماصح عن الاخفش من الاخافش الثلاثة أبي الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيبويه وأبي الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيبويه . وأبي الحسن على بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد وكل منهم امام فى اللغة . والامام محمد بن الحسن الشيباني انه لامفهوم للصفة . وهما امامان فى العربية فاذا كان قول هذين الامامين معارضا لفهم أولئك فلا حجة فى فهم أولئك ولوادعى السليقة فى أبي عبيد والشافعي أو العلم البالغ للعربية وقوة صحة النقل عنهما فالشيباني الامام كذلك فى السليقة والعلم والنقل عنه قوى أصبح متواتراً لكثرة أتباعه بل الامام محمد بن الحسن اولى لتقدم زمانه عليهما فان الامام محمدا ولد سنة ١٣٢ وتوفى سنة ١٨٩ والشافعي ولد سنة ١٥٠ وتوفى سنة ٢٠٤ وقيل انه ولد سنة ١٥٢ وتوفى ابو عبيد سنة ٢٢٤ عن سبع وستين او ثلاث وسبعين سنة كذا فى التيسير . وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخارى وقيل سنة ٢٢٢ وقيل سنة ٢٢٣ وأبو عبيدة معمر بن المثنى توفى سنة تسع أو احدى عشرة اوثلاث عشرة ومائتين ثم لو كان الذى فهم هو أبو عبيدة معمر بن المثنى فاى نسبة له مع الامام محمد ولاريب لاحد ان الافضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب فى الزمن المتقدم وأيضا لو سلمنا ان هؤلاء الائمة فهموا ماذكر فاى حجة فيه مالم يثبت الاجماع فلعل هؤلاء انما فهموا بناء على ماذهبوا اليه من القول بالمفهوم والقول بان المثبت مقدم على النافى فقول أبي عبيد والشافعي اولى من قول الامام محمد والاخفش قد رده فى مسلم الثبوت . ومن هذا تعلم ان الحنفية لايسلمون ما قاله

يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه . الثانى أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعى فائدة[1] لان تخصيص آحاد البلغاء يستدعى ذلك فالشارع أولى وتخصيص

الاسنوى من أن المتبادر للفهم من الحديث الذي ذكره ان مطل الفقير ليس بظلم وعلى فرض فليس التبادر من الوصف بل من خارج وهو ان ايذاء المسلم محرم ولذا لا يسلمون انه يتبادر الى الفهم من قولهم الميت اليهودى لا يبصر ان غيره يبصر وعلى فرض التبادر فهو من القرائن لا من الوصف

(١) قال الاسنوى «الثانى ان تخصيص الوصف بالذكر يستدعى فائدة الى آخره» وأجاب الحنفية ومن وافقهم عن هذا الوجه أولا بأن هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة ومحل النزاع ومدعى القائل بالمفهوم ذلك اذ ربّ شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة فلا تقريب والغرض من قولنا رب شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة التنبيه على فساد ما صوره المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدماته لا ينتج مدعاكم وليس الغرض اننا نسلم الدلالة بلاغة واتخاذه مذهبا حتى يرد ان هذا القدر يكفى لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانهما في أعلى درجات البلاغة فثبت المفهوم فيه . وثانيا بان هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضع بالفائدة وهو غير جائز وبهذا يندفع أيضا ما قالوه ان فيه تكثير الفائدة لافادة الحكمين فهذا أولى مما فيه قلة الفائدة وافادة حكم واحد ووجه الاندفاع ان هذا أيضا اثبات اللغة بالفائدة وأما ما قيل بان هذا ليس استدلالا بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل مالا فائدة سواه تعين بالارادة ومن جملة المفهوم فهو ممنوع بأنه ادعاء من غير دليل كيف وقد مر النقى عن المهرة وتفصيل ذلك أنهم ان أرادوا أن الاستقراء دل على أن المفهوم يراد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الاخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة اخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد وأقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على أن ههنا حكما فى المسكوت مخالفا لما فى المنطوق وأما ان هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا للعدم الاصلى فلا بد من دليل زائد

الحكم به فائدة محققة والاصل عدم غيرها من الفوائد فان الكلام فيما اذا لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم .

على كونه مدلولا. ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد متساوية فى الانفهام والاستقراء ان دل فيدل على انفهام الفوائد كلها فى مواد جزئية فجعل احداها مدلول اللفظ والاخرى صارفة تحكم محض . وما يقال الاستقراء دل على انه مهما كان فى الكلام قيد زائد يكون محطا للحكم ومطمح النظر كما حكى عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفي الحكم . والصفة أيضا قيد زائد . فجوابه سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فيلزم السكوت فى غيره ولعله هو مراد عبدالقاهر ولو أريد أن القيد محط الحكم فى الواقع بحيث ينتفى بانتفائه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولاحجة فى حسبان عبد القاهر فان عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداد فى مقابلتهم بامثال عبد القاهر وامافهم بعض المهرة مثلهم لوثبت عنهم فانما هو فى امثلة جزئية لا تثبت قانونا كليا فلاحجة فيه . وان أرادوا به ان الاستقراء دل على أن لا بد للكلام من فائدة ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظى فيحتاج فى تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجملا عند عدم قرينة واحدة منها أو عند قرينة أكثر من واحدة وقلما يخلو الكلام عنه . وان أريد انه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوى فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الاخص فافهم واستقم فقد بان لك باتم وجه ان الحجة منقطعة لا تصلح للحجة . وثالثا بان الخلو من الفوائد ممتنع اذ الاشعار بالعلية وغيره مما مر من الاستدلال بالاصل واخفاء حال المسكوت وتركه محلا للاجتهاد وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقا . ورابعا النقض بمفهوم اللقب فان دليلهم فى الصفة جار فيه أيضا وما قالوا ان التعبير باللقب متعين اذ بدونه يختل الكلام قلنا التعبير ههنا أيضا بالمركب التقييدي متعين وبدونه يختل الكلام وان غرض المتكلم الحكم عليه بهذا العنوان فقط فان قالوا لو كان المسكوت

فان قيل لو صح هـذا الدليل لـكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه . قلنا اللقب له فائدة أخرى وهى تصحيح الـكلام لان الـكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفة . الثالث ترتيب الحـكم على الوصف يشعر بالعلية أى بكون الوصف

الذى لايوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق فى الحـكم فيلغو الصفة ويكفى التعبير بالموصوف قلنا ففى اللقب أيضا ان ماوراءه من المسـكوت مساو للمنطوق في الحكم لحسن التعبير باللقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت والا لعرى التعبير باللقب عن الفائدة بل الحق ان المقصود فى اللقب ليس الا ا لحـكم على الملقب به وان كان غيره أيضا مشاركا له فى الحـكم لـكن لم يكن المقصود الحكم عليه وهـذا يختل بدون التعبير به وهـذا القدر ممكن في الموصوف أيضا فان المقصود وهو الحكم على هـذا المركب التقييدى يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم . وخامسا بان الفائدة هى التنصيص على ثبوت الحـكم فى محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لايعرى عن الفائدة مطلقا . واعترض عليه الـكمال ابن الهمام بانه ليس ما عـدا محال الوصف داخلا فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصا ثم لوكان معنى قولنا فى الغنم السائمة زكاة لاسيما فى السائمة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع قال صاحب فواتح الرحموت ولك ان تقرر الجواب هـكذا الغرض ههنا بيان حال محال الصفة وان كان ما عداه مشاركا له فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محلا لان يتوهم التخصيص بمـا سوى محال الصفة فلم يكن نصا في المقصود فيقيد بالصفة ليكون نصا فالمقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال السائمة فلو قيل في الغنم زكاة حصل المقصود لـكن لم يكن نصا فيه لاحتمال تخصيصه بالمعلوفة فقيل فى الغنم السائمة زكاة للتنصيص في المقصود فافهم اه ومعنى هذا اننا لا نسلم قول الـكمال ليس ما عدا محال الصفة داخلا فيه الخ ونقول هو داخـل فيه لولا الوصف فيكون ذكر الوصف بهـذا الاعتبار تنصيصا في المقصود

علة لذلك الحكم[1] كما ستعرفه فى القياس فيكون السوم مثلا علة للوجوب والاصل عدم علة أخرى وحينئذ فينتفى الحكم بانتفاء تلك الصفة لان المعلول يزول بزوال علته . وقوله «قيل لو دل لدل» أى استدل الخصم بوجهين : أحدهما ان تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفى الحكم عما عدا تلك الصفة لدل اما مطابقة أو تضمنا أو التزاما لان الدلالة منحصرة فى هذه الثلاثة لكنه لا يدل أما المطابقة والتضمن فواضح لان نفى الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين اثبات الحكم فى المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزءه حتى يكون تضمنا وأما الالتزام فلان شرطه سبق الذهن من المسمي اليه وقد يتصور السامع ايجاب الزكاة في السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال اما مطابقة أو التزاما . ولقائل أن يجيب بأن الالتزام صادق عليه لان تصور الكل مستلزم لتصور جزئه كما انه مستلزم لتصور لازمه . وأجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام[2] لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف

---

(١) قال الاسنوى «الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية اى يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم الخ» وأقول قد علمت ان الحنفية يسلمون ان الوصف علة للحكم وان الاصل عدم علة اخرى لكن لايسلمون انهذا يقتضى ثبوت نقيض الحكم في المسكوت بل غاية ما يقتضي سكوت الشارع عن المسكوت وتركه للاجتهاد الى آخر ما فصلناه من قبل

(٢) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانه يدل بالالتزام الخ » وأقول قد اجاب بعض الشافعية بانه وضع نوعى للتركيب فيكون مطابقة ولا يكون منطوقا لانها ليست على المذكور وقال فى مسلم الثبوت بعد ان استدل بالوجه الاول في كلام الاسنوى وفى المنهاج التزام الالتزام لان المسكوت غير الموضوع له وهو بعيد عن الافادة لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق لكن هذا لايرد على صاحب المنهاج ومن وافقه لانه ومن معه لم يعدوا الالتزام من المنطوق بل من المفهوم كما تقدم فلذلك قال وهو بعيد عن التمام لان النفى عن المسكوت ليس لازما ذهنيا لكن هذا ايضا لايرد على القائلين بثبوت المفهوم لان اللزوم العقلى

يشعر بالعلية أى بكونه علة وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول المساوى والمراد بالمساوى أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة واحترز بذلك عما يكون له علة أخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس أخرى اذ لوكان له علة أخرى لكان يثبت بالعلة الاولى ويثبت بدونها فيكون أعم منها والعلة أخص والاعم لا ينتفي بانتفاء الاخص وحينئذ فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته مع العلة الاخرى. الثاني قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق فانه لو كان كما قلتم لكان فى الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى لان مدعانا انه يدل حيث لايظهر للتخصيص فائدة اخرى كما تقدم[1] وهنا له فائدتان

ليس شرطاً فى دلالة الالتزام والا لم تكن دلالة حاتم على الجود حين استعمل فى معناه التزاما وهو بعيد عن هذا الفن بل الالتزام ماينتقل الذهن اليه سواء كان لازما ذهنيا أو عرفيا ويفهم بعد التامل كما مر في امثلة الاشارة الخفية والمفهوم لازم عرفي ان لم يكن هنالك فائدة اخرى . ولا يحسن حمل الالتزام على التزام اهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع فافهم . قال فى الرحموت وقد دريت ان كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه التزاميا فافهم اه . ولكن هذا لايعد اضطرابا بل هو خلاف فى الدلالة على المفهوم وعلى كل حال فهم متفقون عليها .والجواب اننا نسلم ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية الخ لكن لانسلم ان هذا لايقتضى اكثر من كون المسكوت مسكوتا عن حكمه ولا يقتضى كونه محكوما عليه بنقض الحكم كما هو المدعى ودون اثبات ذلك خرط القتاد

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان هذا غير المدعى لان مدعانا انه يدل حيث لايظهر للتخصيص فائدة الخ » واقول معنى كلام الحنفية ان لو كان مفهوم المخالفة مدلولا لغة للتركيب كما هو المدعى لفهم منه حكم هو جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر من هذه الآية فيكون فيها دليل على ذلك فيتعارض مع المنطوق الذى دل على حرمة قتل النفس بغير حق غاية الامر ان

احداهما انه الغالب من أحوالهم أو الدائم ، والثانى انه يدل على المسكوت عنه بطريق الاولى

قال « الخامسة التخصيص بالشرط [1] مثل وان كن أولات حمل فانفقوا

مفهوم المخالفة ظنى والمنطوق قطعى فيترك الظنى ويعمل بالقطعى . وليس الامر كذلك بل المفهوم حينئذ لا يخطر بالبال . ولذلك قلتم ان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر التخصيص الخ فقد اعترفتم بعدم الدلالة فى حالة معارضة المنطوق للمفهوم ولو كان مدلولا لغة لكانت الدلالة حاصلة فى كل الاحوال ويطاب الترجيح وهذا لا تقولون به .

(١) قال المصنف « الخامسة التخصيص بالشرط الخ » مفهوم الشرط هو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط قال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابى الحسن الكرخى من الحنفية وباقى الحنفية ينكرونه واستدلوا ان المقرر عقلا وعرفا ان رفع المقدم لا يدل على رفع التالى كقوله تعالى « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الآية » واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالى انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط قال فى فواتح الرحموت ولك ان تقرر الدليل هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالى لغة ولما صح استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم اخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغى لاحد التزامه فافهم ولا استحالة فى لو فانه خصوصا لا يستعمل لغة الا فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفا أو عقلا ولا استحالة فيه ولو كان المفهوم حقا فيلزم عدم جواز استعمال ادوات الشرط كلها فى الاخص والأعم أصلا وشناعته بينة فافهم اه ومعنى هذا ان قول القائلين بمفهوم الشرط بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء الخ ممنوع لما يلزم عليه من المحظورات المذكورة

فينتفي المشروط بانتفائه قيل تسمية ان حرف شرط اصطلاح. قلنا [1] الاصل عدم النقل . قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل . قلنا حينئذ يكون الشرط احدهما وهو غير المدعى [2] . قيل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ليس كذلك

---

(١) قال المصنف « قيل تسمية ان حرف شرط اصطلاح قلنا الخ » اقول ان الحنفية قالوا ان الشرط الذي يلزم من انتفائه انتفاء المشروط هو الشرط العقلي أو الشرعي او العادي الذي يتوقف عليه المشروط وليس الكلام فيه بل الكلام في الشرط النحوي وهذا لا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء على ان الشرط ربما يكون شرطا لايقاع الحكم من المتكلم لا لثبوته في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو المسكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع والانشاء فيه انتفى الحكم اذ هو المثبت لاغير قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فان لم يكن هناك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء لان المفهوم هو اثبات نقيض الحكم للمسكوت وأين هذا من نفي الحكم وان كان هناك انشاء يثبت الحكم به لا بهذا الانشاء فافهم . ولذلك عدل مثبتو مفهوم الشرط الى ان استعمال ان في السببية غالبا والاصل عدم تعدد الاسباب فينتفي المسبب بانتفاء السبب غالبا لكن الحنفية لا يسلمون استعمال ان في السببية غالبا فان كثيرا ما تستعمل في المتلازمين والمتضايفين مع انه لا سببية للاول ولئن سلم ذلك فهذا ليس باللفظ حتى يكون النفي حكما شرعيا مدلول الكلام بل هو بالعقل وهو معنى قول الحنفية ان العدم اصلي لا لغوي اى ليس هذا من الدليل وان كان مثبتا بدليل آخر .

(٢) قال المصنف « قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل قلنا حينئذ يكون الشرط احدهما وهو غير المدعى » قالت الحنفية ان الشرط على فرض انه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لا يلزم من الانتفاء ثبوت نقيض الحكم في المسكوت ونفي المشروط صادق بثبوت نقيضه وعدم ثبوته فان ثبت نقيض الحكم فمن دليل خارج وكون الشرط احدهما لا يفيد

قلنا لا نسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الاكراه [١] * السادسة التخصيص بالعدد لايدل على الزائد والناقص » اقول تعليق الحكم على الشيء بكلمة ان او غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى «وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن» فيه امور اربعة ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة ان عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة ان عليه فالثلاثة الاول لاخلاف فيها واما الرابع وهو دلالة ان على العدم فهو محل الخلاف . والصحيح عند المصنف انها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام واتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله ابن التلمساني عن الشافعي ودليله ان النحاة قد نصوا على انها للشرط ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وذهب القاضي ابو بكر واكثر المعتزلة الى انها لاتدل عليه بل هو منفي بالاصل واختاره الآمدي ونقله ابن التلمساني عن مالك وابي حنيفه واعترضوا على الدليل السابق بثلاثة أوجه احدها ان تسمية ان حرف شرط انما هو اصطلاح للنحاة كاصطلاحهم على النصب والرفع وغيرها وليس ذلك مدلولا لغويا فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم وجوابه انا نستدل باستعمالها الآن للشرط على انها في اللغة كذلك [٢] اذ لولم تكن لكانت منقولة عن مدلولها والاصل عدم النقل وهذا الجواب ينفع فى كثير من المباحث . الثانى انه شرط لغة لكن لانسلم انه يلزم

---

(١) قال المصنف « قلنا لانسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الاكراه » **أقول** هذا انما يتمشى لوكان معنى الآية لو اردن تحصنا لامتنع اكراههن على البغاء فتنتفى الحرمة لامتناع الاكراه وهذا مبنى على أن كلمة ان بمعنى لو وقد علمت ما فيه

(٢) قال الاسنوى « وجوابه اننا نستدل باستعمالها الآن للشرط على انها فى اللغة كذلك الخ » قد علمت ان الحنفية يسلمون انه شرط لغة وانه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولكن يقولون ان انتفاء المشروط أعم من ان يثبت نقيض الحكم للمسكوت ومن ان لايثبت فثبوته يحتاج الى دليل وان حروف الشروط كما تستعمل فى الشرط الاخص تستعمل فى الشرط الاعم وانما الذى يلزم ان يستعمل فى المتساويين هى لو دون غيرها

من انتفائه انتفاء المشروط فانه يكون له بدل يقوم مقامه وانما يلزم ذلك أن لولم يكن له بدل والجواب انه اذا وجد مايقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطا بل الشرط أحدهما وحينئذ فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معا لان مسمى أحدهما لايزول الا بذلك فلا يزول بزوال واحد منهما وهذا ليس هو مدعانا بل المدعى فى شيء قام الدليل على انه شرط بعينه. الثالث لوكان المعلق بان ينتفي عند انتفاء مادخلت عليه ان لكان قوله تعالى « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا» دليلا على أن الاكراه لايحرم اذا لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا قلنا لا نسلم انه ليس كذلك أى لا نسلم أن الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز[1] فان عدم حرمته لايستلزم جوازه لان

(١) قال الاسنوى « قلنا لا نسلم انه ليس كذلك ، اى لا نسلم ان الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز الخ » حاصل هذا ان المفهوم انهن اذا لم يردن تحصنا كان الاكراه غير حرام لاستحالة وقوعه ان لم يردن تحصنا وذلك لانهن ان لم يردن تحصنا فقد اردن البغاء فكان البغاء مرادا لهن وكان الاكراه عليه ممتنعا لان الاكراه هو الزام الشخص شيئا على خلاف مراده والبغاء على مرادهن فلا يتحقق الاكراه عليه لاستحالته فانتفى عدم جوازه لاستحالته لانه موجود واتصف بالحل . ولايخفى ان الحنفية يقولون انهن ان لم يردن التحصن لايلزم انهن يردن البغاء لجواز ان لايخطر على بالهن البغاء ولا التحصن فلا يردن واحدا منهما وحينئذ يتأتى الاكراه ويصدق انهن لم يردن تحصنا فلا يمتنع الاكراه ولايقال انه مستحيل. على ان الحنفية يقولون لوكان ماذكرتموه مدلولا لغويا لكان اللازم ماقلناه وكونه غير مراد لمانع آخر لايضرنا ومع ذلك فقد علمت ان الحنفية انما يقولون ان انتفاء المشروط بانتفاء الشرط لايدل على اكثر من انتفاء الحكم ، وهذا شيء وثبوت نقيض الحكم شيء آخر . واما الاعتراض بماذكر ونحوه فهو من قبيل الالزام فقط فلو بطلت كل اعتراضاتهم على أدلة المثبتين للمفهوم لم يبطل هذا الاعتراض ويكون المثبت مكلفا بدليل على ثبوت نقيض الحكم فى المنطوق وهذا لم يدل عليه دليل الى الآن .

زوالها قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى وههنا قد انتفى الموضوع لأنهن اذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاء واذا أردن البغاء امتنع اكراههن عليه لان الاكراه هو الزام الشخص شيئاً على خلاف مراده واذاكان ممتنعا فلا تتعلق به الحرمة لان المستحيل لايجوز التكليف به * المسئلة السادسة[1] الحكم المتعلق بعدد لايدل بمجرده على حكم الزائد والناقص عنه لانفيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل[2]

---

(١) قال المصنف « السادسة التخصيص بالعدد لايدل على الزائد والناقص » أقول اعلم ان العلامة البيضاوى قد اضطرب في كلامه فهنا في المنهاج قال التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص اى انه نص في مدلوله فلايدل على حكم الزائد والناقص عنه لانفيا ولا اثباتا وفى تفسيره قال فى تفسير قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة بعد سوق سبب النزول انه عليه الصلاة والسلام فهم العدد المخصوص لانه الاصل فجاز ان يكون ذلك حدا يخالفه حكم ما وراءه فبين له عليه الصلاة والسلام ان المراد به التكثير لا التحديد فهذا منه يدل على ان للعدد مفهوما هو نفى الحكم عما وراءه وقال في تفسير سورة البقرة عند قوله تعالى فسواهن سبع سموات انه ليس فى الآية نفى الزائد اه. وهذا يقتضى ان لامفهوم له وهو يوافق ما قاله هنا وفى المطلب لابن الرفعة أن مفهوم العدد هو العمدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة فى الاستنجاء على الثلاثه والزيادة على ثلاثة ايام فى الخيار اه.

(٢) قال الاسنوى « الحكم المتعلق بعدد لا يدل بمجرده على حكم الزائد والناقص عنه لانفيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل الخ » أقول مفهوم العدد هو نفى الحكم الثابت بعدد معين عما زاد عليه او نقص عنه كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلد مازاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه فنهم منكر له كالامام فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما كالبيضاوى وامام الحرمين والقاضي ابى بكر الباقلانى. وقالوا ان نفى الزيادة على ثمانين في حد القذف لعدم الدليل لا لدليل العدم ،

ونقله الغزالي في المنخول عن الشافعي فقال في كتاب المفهوم مانصه وأماالشافعي فلم ير للتخصيص باللقب مفهوما ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد وأمثلته لا تخفى هذا لفظه ونص عليه في البرهان أيضافقال ان الشافعي والجمهور يقولون بهذه الاشياء وضم الى ذلك أيضا مفهوم الحد يعني الغاية[1] قال في المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما اذا كان العدد علة لعدم

والاصل عدم ايجاع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله صلى الله عليه وسلم « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده » ويؤيده الزيادة على الخمس الفواسق المذكور في خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح : العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة رواه الشيخان كالذئب فعلم ان حكم مازاد مثله لا خلافه . وهذا التأييد انما يتم لو لم يكن الذئب داخلا في الكلب العقور بل قيل ان المراد بالكلب العقور الذئب واما جواز قتل الكلب العقور الذي ليس بذئب فلانه ليس بصيد ومنهم من قال بمفهوم العدد وانه يدل على نفي الحكم عما زاد عليه كالامام الطحاوي وكذا قال الشيخ أبو بكر الرازي قد كنت اسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في التخصيص بالعدد يدل على ان ماعداه حكمه بخلافه كذا في التقرير على التحرير . ويؤيده مافي الهداية ردا على الامام الشافعي رحمه الله تعالى في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد وانما يتم التأييد لو لم يكن الزاما على ان الرد غير نام لان اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية ثابتة بدلالة النص دون القياس والثابت بدلالة النص ليس بزيادة على انه لو كان بالقياس فهو حجة متفق عليها بخلاف مفهوم العدد .

(١) قال الاسنوي «وضم الى ذلك مفهوم الحد يعني الغاية» أقول المشهور في تفسير مفهوم الغاية انه نفي الحكم فيما بعدها وبه قال القاضي من الشافعية وعبدالجبار من المعتزلة كما قال به كل من قال بمفهوم الصفة والشرط قال القائلون بمفهوم الغاية لو يكن مفهوم الغاية مفهوما يدل على ماذكر لم تكن الغاية غاية اذ لو تناول الحكم ما بعدها لم يكن الحكم منتهيا اليها وقيل النزاع في نفس الغاية لا فيما بعدها فالقائل

أمر فانه يدل على امتناع ذلك الامر في الزائد أيضا لوجود العلة وعلى ثبوته في الناقص لانتفائها كقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وكذلك ان لم يكن علة ولكن أحد العددين اما الزائد أو الناقص داخل في العدد المذكور على كل حال كما اذا كان الحكم حظرا أو كراهة فانه يدل على ثبوته في الزائد فان تحريم جلد المائة مثلا أو كراهته يدل على ذلك في المائتين ولا يدل على شيء في الناقص عن المائة فان كان الحكم وجوبا أو ندبا أو اباحة فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزائد لا على نفيه ولا على اثباته وهذه المسئلة لم يذكر ابن الحاجب حكمها وقد ذكره الآمدي موافقا لما قاله الامام والمصنف

قال «السابعة» النص اما أن يستقل بافادة الحكم أولا(١) والمقارن له اما نص آخر

بمفهومها يقول بانتفاء الحكم بها ومن لا فلا وعلى هذا فالملازمة في الدليل السابق ممنوعة ولاشك في ثبوت الخلاف في ان الغاية تدخل في المغيا اولا تدخل على ان غاية مالزم من هذا الدليل انتهاء حكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النفسي وانقطاع الحكم النفسي بهذا الكلام مسلم لكن لا ينفعكم فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع وايضا أسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم المفهومية لجواز ان يكون هذا النفي باشارة النص كما هو قول مشايخ الحنفية كالامام فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما وتحقيقه ان مقصود المتكلم افادة الحكم منتهيا الى الغاية ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعدها فيفهم انفهام اللوازم غير المقصودة والمفهوم انما يلزم لو كان مقصودا للمتكلم ولو في الجملة ومن اراد الوقوف على ما يتعلق بالغاية فعليه بالمطولات من كتب الاصول والفروع.

(١) قال المصنف «السابعة النص اما ان يستقل بافادة الحكم الخ» أقول قوله تعالى افعصيت أمري حكاية لقول موسى لاخيه عليهما السلام والمقصود منه الانكار من موسى على اخيه فالذي دل على ان تارك الامر يستحق العقاب استقلالا هو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية وكأن موسى عليه السلام يقول لاخيه أنت عصيت امري وانا رسول الله فقد عصيت الله ورسوله فانت مستحق للعقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية. وهذه الآية وان لم

مثل دلالة قوله تعالى أفعصيت أمرى مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على أن تارك الامر يستحق العقاب ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا [1] مع قوله والوالدات يرضعن أولادهن الآية على أن أقل مدة

تكن نازلة على موسى عليه السلام لكن معناها مقرر فى جميع الشرائع كما هو الواقع المعلوم وكما يدل عليه تعليق استحقاق العقاب بالمعصية فكل من وقع منه معصية الله ورسوله من أى شريعة كانت استحق العقاب . وكلام الاسنوى صريح فى ان المراد أن أحد النصين يدل على احدى المقدمتين هي الصغرى. والنص الثانى يدل على الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله أفعصيت امرى الى آخر ماقاله في هذا ولكن اذا كان ذلك مرادا كان ذلك مختصاً بالفقيه الذى يبحث عن الدليل التفصيلى ويستنبط منه الحكم الجزئى وتخرج هذه المسئلة من الاصول ولكن الواقع انها مسئلة اصولية كلية ترجع الى ان النص المحتمل يجب ان يرد الى غير المحتمل عملا بقوله تعالى « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » أى من الكتاب المنزل آيات نص فى المراد لايحتمل غيره ، ومنه آيات تحتمل امرين ، فيجب رد ما كان محتملا الى مالا احتمال فيه كما في المثال الثانى

(١) وقول المصنف « ودلاله قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » الى آخره وذلك لان قوله تعالى وحمله وفصاله الآية يحتمل أن يكون المدة المذكورة مضروبة لكل واحد من الحمل والفصال فتكون مدة الحمل ثلاثين شهرا ومدة الفصال ثلاثين شهرا ويكون كما لو اشترى رجل سلعتين كل واحدة منهما بثمن وذكر أجلا فانه ينصرف للثمنين ويكون الاجل لكل منهما ويحتمل أن يكون الاجل علي التوزيع بين الحمل والفصال وعلى هذا الاحتمال لا تعلم مدة كل واحد منهما على التعيين فكان قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن الآية دالا على ان المدة في الآية الاولى على التوزيع وأن مدة الفصال الذي هو الرضاع حولان فبقى من الثلاثين شهرا ستة أشهر مدة للحمل وهى أقل مدة غير ان قوله تعالى والوالدات يرضعن الآية ليس نصاً فى أن مدة الرضاع حولان

الحمل ستة أشهر أو اجماع كالدال على ان الخالة بمثابة الخال فى ارثها [١] اذا دل نص عليه » أقول قد تقدم أن الخطاب قد يدل على الحكم بمنطوقه وقد يدل بمفهومه قال الامام والكلام في هذه المسئلة فيما اذا لم يدل بمنطوقه ولا مفهومه وحاصله أن النص المستدل به على حكم قد يستقل بافادة ذلك الحكم أى لايحتاج الى أن يقارنه غيره كقوله تعالى وآتوا الزكاة ونحوه وقد يحتاج اليه والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصا فله صورتان احداهما أن يدل أحد النصين على احدى المقدمتين والنص الآخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى افعصيت أمرى مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية على أن تارك الامر يستحق العقاب فان الآية الاولى دلت على أنه يسمى عاصيا والثانية دالة على استحقاق العاصى العقاب فينتج تارك الامر يستحق العقاب. الصورة الثانية أن يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشيئين ويدل النص

فان بعض الائمة كأبى حنيفة قدر مدة الرضاع للتحريم ثلاثين شهرا واول هذه الآية وان كان أبو حنيفة يوافق غيره على ان أقل مدة الحمل ستة أشهر على ما هو مفصل فى الفروع فكان الاولى أن يمثل لذلك بقوله تعالى « وفصاله فى عامين » فانه نص صريح فى المطلوب

(١) وقول المصنف « كالدال على ان الخالة بمثابة الخال فى ارثها الى آخره » أقول معنى هذا ان الاجماع منعقد على ان الخالة بمثابة الخال ولكن لم ينعقد على ارثها فبانضمام هذا الاجماع على النص الدال على أن الخال يرث نستفيد ارثها من ذلك النص بواسطة هذا الاجماع وهكذا يقال فى دلالة القياس مع النص وهذا المثال صحيح فى الجملة وعند التدقيق نجد ان القياس دليل مستقل من المجتهد وان كان محتاجا الى النص فيكون له أصلا يقاس عليه ولو نظرنا الى مثل هذا لا نحصر الادلة فى الكتاب والسنة ويكون الاجماع والقياس متممين لدلالة النص منهما فقط ولكن الاصوليين جروا على ان الادلة أربعة كما هو المشهور عنهم. نعم قرينة الحال فى المثال الذى ذكره فى المحصول يوافق الموضوع الاصولى ويرجع الى قاعدة اصولية على وجوب العمل بالقرائن الحالية فى تعيين المراد من النصوص

الآخر على أن بعض ذلك لاحدهما فوجب القطع بأن باقي الحكم ثابت للثاني كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فهذا يدل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين الآية يدل على أن أكمل مدة الرضاع سنتان فيلزم أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر وأما الاجماع فكما اذا دل نص على أن الخال يرث وأجمعوا على أن الخالة بمثابته فنستفيد ارثها من ذلك النص بواسطة الاجماع وذكر الامام في المحصول أن المقارن قد يكون أيضا قياسا كاثبات الربا في التفاح وقد يكون قرينة حال المتكلم كما اذا نطق الشارع بلفظ متردد بين حكم شرعي وعقلي فانا نحمله على الشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات مثاله قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فنحمله على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع

قال « الباب الثانى ـ فى الاوامر والنواهى

وفيه فصول

الاول ـ فى لفظ الامر

وفيه مسئلتان : الاولى * أنه حقيقة في القول الطالب للفعل . واعتبرت المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستعلاء . ويفسدها قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون . وليس حقيقة في غيره دفعا للاشتراك . وقال بعض الفقهاء انه مشترك بينه وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل وما أمرنا وما أمر فرعون . والاصل في الاطلاق الحقيقة. قلنا المراد الثاني مجازا. قال البصرى اذا قيل أمر فلان ترددنا بين القول والفعل والشيء والصفة والشأن وهو آية الاشتراك . قلنا لا بل يتبادر القول » اقول الامر والنهى وزنهما فعل والقياس فى جمعه أفعل لا فواعل سواء كان صحيحا أو معتلا بالواو أو بالياء قالوا كلب وأكلب ودلو وأدل وظبي وأظب واصله أدلو وأظبي فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار ذلك كقاض وعار فالقياس هنا آمر وانهى لكنهم قالوا أوامر ونواهي قال الجوهرى وأمرته بكذا أمراً والجمع الاوامر هذا لفظه وتخريجه من وجهين أحدهما أن يكون الامر قد جمع على قياسه وهو آمر على وزن أفعل ثم جمع آمر على أوامر

كُكاب وأكاب وأكالب فعلى هذا وزنه أفاعل وهذا لا يأتي في نواهى فان النون فاء الكلمة فنجعله من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع العشية عليه مقيس كسرية ورزية وأما الغدوة فللمجانسة. الثاني أنه يصدق على الصيغة أنها طالبة وآمرة وناهية كما سيأتي فيكونان جمعا لها وهومقيس كضاربة وضوارب ووزنها على هذا فواعل. واعلم أن الامر والنهي يطلقان عند الاشاعرة على اللساني وعلى النفساني أيضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح . واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا[1] فنقل الامام فى المحصول والمنتخب فى أول اللغات عن المحققين

---

(١) قال الاسنوى «واعلم أن الامر والنهى يطلقان عند الاشاعرة على اللسانى وعلى النفساني أيضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح . واختلفوا هل هو حقيقة فيهما الى آخره» وأقول اما اطلاقه الكلام على اللسانى وعلى النفساني فلا خلاف فيه واما خلافهم بعد ذلك فى انه حقيقة فيهما أو فى أحدهما فهو مبنى على ان اللساني غير النفسانى والحق انهما متحدان ذاتا وماهية كما قدمناه فهما معنى واحد مختلفان بالاعتبار واللفظ موضوع للحقيقة والذات وهى واحدة لا تعدد فيها . ويدل لذلك ما استدل به من قال انه حقيقة فى النفسانى من قوله تعالى ويقولون في انفسهم. وقوله تعالى واسروا قولكم أو اجهروا به . وقول عمر يوم السقيفة كنت زورت فى نفسى كلاما أى رتبت فى نفسى كلاما . وقول الاخطل :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

أى ان الكلام هو النفساني ولما أبرزه المتكلم أصواتا وحروفا بلسانه فهمناه ووقفنا على أنواعه من أمر ونهى وخبر وغير ذلك ويدل لهذا أيضا ما أخرجه الطبراني فى الاصغر والبيهقى فى دلائل النبوة عن جابر جاء رجل اليه عليه الصلاة والسلام فقال يارسول الله ان أبيه يريد أن يأخذ ماليه فقال عليه الصلاة والسلام ادعه ليه فلما جاء قال له عليه الصلاة والسلام ان ابنك يزعم انك تريد أن تأخذ ماله فقال سله هل هو الا عماته أو قراباته أو ما أنفقه على نفسى وعيالى قال فهبط جبريل عليه السلام فقال يارسول الله ان الشيخ قال فى نفسه شعرا لم تسمعه اذناه فقال له عليه الصلاة والسلام قلت فى نفسك شعرا لم تسمعه اذناك فهاته

﴿ تابع الحاشية ﴾

فقال لا يزال يزيدنا الله بك بصيرة ويقينا ثم أنشأ يقول :

غذوتك مولودا ومنتك يافعا	تعل بما أجنى عليك وتنهل
اذا ليلة ضافتك بالسقم لم أبت	لسقمك الا ساهرا أتململ
تخاف الردى نفسى عليك وانها	لتعلم ان الموت وقت مؤجل
كأني انا المطروق دونك بالذى	طرقت به دوني فعيناى تهمل
فلما بلغت السن والغاية التى	اليها مدا ما كنت فيك أؤمل
جعلت جزائى غلظة وفظاظة	كأنك أنت المنعم المتفضل
فليتك اذ لم ترع حق أبوّتى	فعلت كما الجار المجاور يفعل
فأوليتنى حق الجوار ولم تكن	على بمال دون مالك تبخل

قال فبكى النبى صلى الله عليه وسلم ثم أخذ بتلبيب ابنه وقال اذهب انت ومالك لابيك اهـ فانظر فى قول جبريل ان الشيخ قال فى نفسه شعرا لم تسمعه أذناه فسماه قبل ابرازه أصواتا وحروفا شعرا والشعر كلام والنبى صلى الله عليه وسلم قال له قلت فى نفسك شعرا لم تسمعه اذناك فهاته فدل هذا القول صريحا على ان مايقوله لفظا هو عين ماقاله فى نفسه فعلمنا من هذا ان الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المتنوعة أزلا الى أمر ونهى وغيرهما على الصحيح كما تقدم هو بعينه الكلام اللسانى ذاتا وماهية فلا معنى حينئذ لحكاية هذا الخلاف وماحملهم على هذا الا فهمهم التغاير بين الكلامين اللسانى والنفسانى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة ازلا ترتيبا لا تعاقب فيه موافقا لترتيب اللسانى المتعاقب المتنوع الى أمر ونهى وغيرهما نعم الكلام النفسانى بمعنى الصفة الواحدة التي يقال فيها ما يقال فى غيرها من صفات المعانى تغاير الكلام اللسانى وهى مبدأ الكلمات النفسية وهذه الصفة الواحدة تغاير العلم والقدرة والارادة كما ان كلمات الله النفسية تغاير كلمات غيره تعالى المعلومة له لان كلمات غيره تعالى يعلمها سبحانه وتعالى على انها مرتبة بملكة ذلك الغير فى نفسه واما كلماته تعالى النفسية فهو يعلمها على انها مرتبة فى نفسه تعالى بصفته التي تسمى كلاما نفسيا أيضا المغايرة للعلم والارادة والقدرة فخذ هذا وكن شاكرا نعمة الله

هنا ان الكلام بأنواعه مشترك بينهما[1] واقتصر عليه وصحح هنا في الكتابين المذكورين أيضا أنه حقيقة فى اللسانى فقط ورأيِ الاشعرى الظاهر كما قال فى البرهان انه حقيقة في النفسانى فقط وقال فى جواب المسائل البصرية انه حقيقة فى اللسانى أيضاً وكلام المصنف انما هو فى تعريف اللسانى فان النفسانى هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطا فى آخر خطاب المعدوم ولان أبا الحسين من المتكلمين فى هذه المسألة كما سيأتى وهو منكر لكلام النفس . وهذان الامران يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة فى اللسانى فقط وقوله فى لفظ الامر أى فى لفظ ألف ميم راء[2] لا فى مدلولها وهو افعل ولا فى نفس الطلب وهذا

(١) قال الاسنوى « فنقل الامام فى المحصول والمنتخب فى اول اللغات عن المحققين هنا ان الكلام بانواعه مشترك بينهما الخ » أقول قال التاج السبكى فى التكملة واما قول الامام هنا المختار انه حقيقة فى اللسانى فقط فغير مغاير لما نقله فى اللغات عن المحققين لانه قال هناك الكلام بالمعنى القائم فى النفس مما لا حاجة فى اصول الفقه الى البحث عنه وانما الذى يبحث عنه هو اللسانى اه فاشار الى انه لا مغايرة بين كلام الامام فى الموضعين وان كان الحق ما سمعت قريبا من انه لا تغاير بين الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية والكلام اللسانى بمعنى الكلمات الملفوظة فان الحق كما قدمنا ان الملفوظ والمكتوب والمحفوظ والمقروء والمنزل كلام الله الازلى وان الحادث ليس الا التلفظ به وكتابته وحفظه وقراءته وتنزيله وهذا لايقتضى تغييرا في حقيقته وذاته الا ترى ان الرجل لايسمى زوجا قبل ان يتزوج فاذا تزوج يسمي زوجا وكذلك المرأة فالذى حدث هو الزواج فقط واما ذات الرجل وذات المرأة فلم يحدث بهما شيء وانما الذى حدث هو التسمية فقط كذلك هنا الذي حدث هو التلفظ فسمى ملفوظا بدون ان يحدث ادنى تغيير فى ذاته وهكذا يقال في الكتابة وماعطف عليها

(٢) قال الاسنوي « وقوله فى لفظ الامر اى في لفظ الف ميم راء الخ » اشار بذلك الى ان موضع الخلاف هنا هذه المادة حينما وجدت سواء في مصدر أوفعل أوغيره من المشتقات وهذه المادة مدلولها الحقيقى صيغة افعل سواء استعملت في

اللفظ يطلق مجازا على الفعل والشأن وغيرهما مما سيأتي وحقيقة على ماذكره المصنف لتبادر الفهم اليه فعلى هذا مسمى الامر لفظ وهو صيغة افعل ومسمى صيغة افعل هو الوجوب أو الندب أو غيرهما مما سيأتي فقوله القول يدخل فيه الامر وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا وسواء كان نفسانيا أم لا كما صرح به الاصفهاني

الوجوب أو الندب اوغيرهما فيتفرع على ذلك أن المندوب مأمور به وهذا لاينافي ماصححوه من ان نفس صيغة افعل التي هى المدلول للوجوب وقال القاضي ابو بكر الباقلانى والغزالى وابن الصباغ فى العدة الاصح عند الاكثرين انه مامور به حقيقة ونقله ابو الطيب نصا عن الشافعي وقال سليم في التقريب انه قول أكثر اصحابنا وقال الطرطوشى في العمد انه قول جمهور الفقهاء والمتكلمين ولهذا قسموا المأمور الى واجب ومندوب وقال الكرخي وابو بكر الرازي ليس المندوب مأمورا به حقيقة بل مجازا واختار ابو حامد وابو اسحاق وابو بكر الشاشي والكيا الهراسي واستحسنه ابن السمعانى ونقله ابن برهان في الاوسط عن معظم الاصحاب ونقله الماوردى عن الاشعرى وقال ابن العربي في المحصول انه المختار قال الزركشي والصحيح الاول فقد نص الشافعى عليه كما تقدم اه وليس الخلاف فى ان المندوب مأمور به بمعنى انه متعلق صيغة الامر لانهم متفقون على ان الندب حكم انشائى لابد فيه من الطلب وهو بصيغة الامر حتما غاية الامر انه طلب غير جازم وانما الخلاف فى انه يسمى مأمورا به حقيقة او مجازا ولذلك قال الجلال المحلى على جمع الجوامع وفى كون المندوب مأمورا به اى مسمى بذلك حقيقة خلاف مبنى على ان امر حقيقة فى الايجاب كصيغة افعل فلا يسمى ورجحه الامام الرازى اوفي القدر المشترك بين الايجاب والندب اى طلب الفعل فيسمي ورجحه الآمدى . أما كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر اى صيغة افعل فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز في الندب ام حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتي اه فاشار الجلال الى ماقلناه من أن الخلاف فى كون المندوب يسمي مأمورا به حقيقة لافى كونه متعلق الامر أى صيغة افعل

شارح المحصول قبيل الكلام على الحدود المربعة وهو أولى من اللفظ[1] لانه جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل بخلاف القول لان الكلام أخص من القول أيضا لاطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب التعبير به لان لفظ الامر وان كان مفردا فمدلوله لفظ مركب مفيد فائدة خاصة واستفدنا من التعبير بالقول ان الطلب بالاشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمرا حقيقة وقوله الطالب احترز به عن الخبر وشبهه وعن الامر النفسانى[2] فانه هو الطلب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده لكن الطالب حقيقة انما هو المتكلم واطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعلى وقوله للفعل احترز به عن النهى فانه قول طالب للترك ولقائل أن يقول النهي قول طالب للفعل أيضا[3] ولكن

(١) قال الاسنوى « وهو اولى من اللفظ الخ » أقول ان اللفظ وان كان جنسا بعيداً لكن بواسطة المقام يكون متعينا في المستعمل فيكون اولى من القول فانه يطلق على الرأى ايضا كما ان اللفظ يشمل المفرد والمركب لكن المفرد خرج بقولنا الطالب للفعل فان المفرد لفظا ومعنى لايكون طالبا للفعل

(٢) قال الاسنوى « وعن الامر النفساني » ان الامر النفساني طالب ايضا لانه متحد مع اللسانى فى الحقيقة والذات ولذلك قال التاج السبكى فى التكملة ولقائل ان يقول ان النفسانى نفس الطلب لا الطالب فقد خرج بقوله الطالب لانا نقول يصدق على النفسانى انه طالب اه وانما خرج بالقول المراد به اللفظ وان كان القول فى ذاته كما يطلق على اللسانى يطلق على النفسانى كما يعلم مما قدمناه لكن اللفظ لا يطلق الا على اللساني فقط ومن ذلك كان الاولى ان يعبر باللفظ بدل القول فقوله وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده غير صواب فلا تلتفت اليه

(٣) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول النهى قول طالب للفعل ايضا الخ » اقول قد اختلفوا فى المكلف به فى النهى وذكر صاحب جمع الجوامع الخلاف فيه ففريق ذهب الى ان المكلف به فى النهى هو الفعل لا عدم الفعل كما ان المكلف به فى الامر هو الفعل اتفاقا وهذا الفريق قد افترق الى فريقين أحدهما يقول ان المكلف به فى النهى هو كف النفس عن المنهى عنه أى انتهاؤها عنه وهذا هو

فعل الضد وسيأتى فى كلامه حيث قال مقتضى النهى فعل الضد ولهذا قيده ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كف لان الفعل المطلوب بالنهى هو الكف عن المنهى عنه والكف فعل على الصحيح وأيضا فيرد على الحد قول القائل أناطالب

الصحيح والفريق الثانى يقول ان المكلف به فى النهى هو فعل الضد وقوم منهم أبو هاشم قالوا ان المكلف به فى النهى غير فعل وهو الانتفاء للمنهى عنه وقد فرقوا بين الكف الذى اقتضاه كف والترك الذى اقتضاه اترك ودع وذر وبين الترك أي الكف الذى اقتضاه النهى كلا تفعل كذا بان الاول معنى فعلى مستقل بالمفهومية لا يتوقف فهمه من داله الذي هو لفظ الفعل على ذكر المتعلق أى عن كذا بخلاف الترك أى الكف الذى هو مدلول النهى فانه معنى حرفى غير مستقل بالمفهومية بل يتوقف فهمه من حرف النهى على ذكر المتعلق نحو لا تزن فمدلول حرف النهى كف عن كذا لا مطلق كف واما عن كذا فانما يستفاد من الآخر خاصة كقولك عن الزنى مثلا ولذلك قال الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع حدالامر بأنه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف فاشار بقوله غير كف الى ان الكف داخل فى مطلق الفعل كما صرح به صاحب جمع الجوامع لكن لما كان قوله غير كف شاملا للكف المدلول عليه بلفظ كف فعل أمر زاد فى الحد قوله مدلول عليه بغير كف وبذلك اندفع ما أوردوه على تعريف الامر من أنه لايشمل نحو اترك ودع وذر لان مدلولها كف وذلك لان المطلوب فى الامر معنى الفعل فى نفسه حتى فى قوله كف عن الزنا او اترك الزنا اودع الزنا اوذر الزنا لان كون المكفوف عنه هوالزنا او المترك هوالزنا اومايدعه اويذره هو الزنا مأخوذ من متعلق الفعل المذكور فى التركيب بخلاف النهى فان المطلوب فيه معنى متعلق بالغير اذ هو معنى حرفي جزئى فيحتمل انه عدم ذلك الغير كما قال به قوم منهم أبو هاشم ويحتمل انه الكف عنه كما هو الصحيح الذي جرى عليه صاحب جمع الجوامع وعليه الجمهور والحاصل ان النهى مقتض لاترك اتفاقا الا ان قوما منهم أبوهاشم قالوا المراد بالترك عدم الفعل بناء على ان الترك عرفا عدم الفعل والجمهور قالوا ان الترك هوفعل وهو كف النفس عن المنهى عنه أي انتهاؤها عنه وقال قوم ان

﴿ تابع الحاشية ﴾

المكلف به هو فعل الضد و الترك الذى اقتضاه النهى لازم لفعل المطلوب ، ولذلك قابل جمع الجوامع بين الفعل فى تعريف الامر والترك في تعريف النهى وقال الجلال المحلى عليه قابل بين الفعل والترك نظراً للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل وهو الكف كما سيأتى اه وقال الامام السبكى الكبير والمطلوب بالنهى الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل الضد ولا ينعكس فيقال المطلوب فعل الضد المنهي عنه ويلزم منه الانتهاء لان الانتهاء متقدم فى الرتبة فى الفعل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب فالكافر اذا اسلم وجدمنه ثلاثة أشياء كفره أولا المنهى عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما بالزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه و بين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وانما هو في الرتبة العقلية ترتيب المعلولية على العلية وهما فى زمان واحد كذلك لانتهاء وفعل الضد فى زمان واحد والانتهاء متقدم في الرتبة تقدم العلية على المعلولية حتى لوفرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به لكن ذلك فرض غير ممكن . وهذا المعني حاصل في جميع الافعال وكل ما يتلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء و اما فعل الضد فلا يقصد الا بالتزام بل قد لايقصد اصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان امرا لانهياً عن ضده فقول القرافى ان النهى عن الشيء أمر بضده كما ان الامر بالشيء نهي عن ضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس بصحيح كما قدمناه اه . ووجه ما قاله هذا الامام هو ان فعل الضد معنى مستقل فلايصح ان يكون مدلولا لحرف النهى فتعين ان يكون مدلوله الكف عن شيء فانه معنى نسبي ولذلك قال التاج السبكى في التكملة شرط الكف اقبال النفس على الشيء ثم كفها عنه فلا يتحقق تكليف النهى الاعند الاقبال على المنهى عنه اه . وبهذا تعلم أن ماقاله الاسنوى من ان المطلوب في النهى فعل الضد خلاف الصحيح وان المطلوب في النهى هو الترك المراد منه الكف عن شيء والمراد من الترك المقابل للفعل الذى احترز عنه المصنف هو الترك العرفى وهو عدم الفعل وان كان الترك الذى هو مقتضى النهى فى الحقيقة فعل وهو الكف . كما قدمناه فلايرد ماقاله الاسنوى لان المرادبالفعل

منك كذا[١] أو أوجبته عليك وان تركته عاقبتك فان الحد صادق عليه مع انه خبر فلا بد أن يقول بالوضع أو بالذات كما ذكره فى تقسيم الالفاظ وقد زاد فى المحصول قيدا آخر فقال قبل المسئلة الثالثة ان الحق فى حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سيأتى أن الامر حقيقة فى الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ماقاله المصنف[٢] فان الذى سيأتى أنه حقيقة فى

فى تعريف الامر ماقابل الترك العرفى الذى هو عدم الفعل وقد صنع كذلك صاحب جمع الجوامع فهو متعارف بينهم

(١) قال الاسنوى « وأيضا فيرد على الحد الخ » أقول هذا ليس قولا طالبا لان القول الطالب لايكون الا انشاء . وما مثل انا طالب منك كذا . أو اوجبت عليك كذا وان تركته عاقبتك فهو اخبار عن الطلب في الاول وعن الايجاب في الثانى وشتان بين القول الطالب للشيء وبين الاخبار بطلب الشيء أو ايجابه .

(٢) قال الاسنوى « والصواب ماقاله المصنف » قدعلمت انهما مذهبان احدهما ماجرى عليه المصنف والثانى ما اختاره الامام الرازي وهو مذهب الكرخي من الحنفية وكما اختاره الامام الرازي اختاره أبو حامد وأبو اسحاق وأبو بكر الشاشي والكيا الهراسي واستحسنه ابن السمعاني ونقله ابن برهان في الاوسط عن معظم الاصحاب ونقله الماوردى عن الاشعرى وقال ابن العربى في المحصول هو المختار ولذلك قال الجلال وفي كون المندب مأمورا به أي مسمى بذلك حقيقة خلاف مبنى على ان ا م ر حقيقة في الايجاب كصيغة افعل فلا يسمى . ورجحه الامام الرازي الى آخر ماقدمناه وبهذا تعلم ان الامام انما زاد ذلك القيد في حده بناء على مارجحه من أن ا م ر وافعل كل منهما حقيقة في الوجوب وانهما من واد واحد على ما اختاره وهو مذهب من علمت وعليه الحنفية فلا وجه بعد ذلك لان يقال والصواب ماقاله المصنف بل كان الصواب ان يقول والصحيح ماقاله المصنف كما عبر بذلك الزركشى وغيره على ان كون الصحيح ماقاله المصنف انما هو بحسب مارأى هؤلاء والامام الرازي ومن معه لا يسلمون ذلك ويقولون ان المختار هو ماقالوه من انه لافرق بين مادة ا م ر وبين مدلولها وهو صيغة افعل فى ان كلا منهما حقيقة في الوجوب وكون الآمدي وابن الحاجب صححا ماقاله المصنف . وان ابن الحاجب لم يحك

الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الآن في لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الآمدي وابن الحاجب فاما ابن الحاجب فانه صحح في أوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الاوامر ان الجمهور على أن صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه مما لاخلاف فيه كما نقله الآمدى هنا وأما الآمدى فانه نقل في أوائل الكتاب عن القاضي أنه مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه فدل على المغايرة قطعا وقوله «واعتبر المعتزلة» أي شرطوا في حد الامر العلو دون الاستعلاء وتابعهم الشيخ أبو اسحق الشيرازي ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة فان كان مساويا فهو التماس فان كان دونه فهو سؤال وشرط ابو الحسين الاستعلاء دون العلو والاستعلاء هو الطلب لا على وجه التذلل بل بغلظة ورفع صوت وقد تقدم ايضاح هذا في تقسيم الالفاظ وحاصله أن العلو هيئة في المتكلم والاستعلاء هيئة في الكلام واشتراط الاستعلاء صححه الآمدى[1] في الاحكام ومنتهى السول ثم ابن الحاجب وقال في المحصول قبيل المسئلة الثالثة انه الصحيح وصححه أيضا في المنتخب وجزم به في المعالم لكنه ذكر في المحصول أيضا بعد ذلك بأوراق في أوائل المسئلة الخامسة ماحاصله أنه لايشترط واحتج أبو الحسين ومن تبعه بأن المتضرع لايصدق عليه انه آمر بخلاف المستعلي ولهذا يذمونه لكونه يأمر من هو أعلى منه ولقائل أن يقول الذم لمجرد الاستعلاء[2] ثم ان الاستعلاء غير متحقق

الخلاف الا عن الكرخي والرازي لايقتضي انه الصواب . ولان غير الكرخي والرازي يخالفون أيضا كيف [illegible] رجحه الرازي فضلا عن كونه من مذهب من قدمناهم هو مذهب كثير من الحنفية .

(١) قال الاسنوي « واشتراط الاستعلاء صححه الآمدي الخ » وهو مذهب اكثر أصحابنا من المشايخ الماتريدية وهو رأى أبي الحسين من المعتزلة

(٢) قال الاسنوي [illegible] ان يقول ان الذم لمجرد الاستعلاء » أقول قال

في أمر الله تعالى[١] فماذا يقولون فيه وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معا * واعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتمد على ان الشرط هو انتفاء التذلل[٢] وهو غير مافي الكتاب وقوله «ويفسدهما» أي يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون فأطلق الامر على مايقولونه عند

في فواتح الرحموت على مسلم الثبوت في بيان دليل أبي الحسين يعني لو قال الادنى للاعلى أمرتك بكذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لماصح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبراً لما توجه الذم كما اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فلا تقريب اه ومن هذا تعلم أن الذم انما كان للطلب بصفة الامر لان الكلام بهيئته يدل على الاستعلاء فلا وجه لقول الاسنوي ولقائل أن يقول الى آخره وذلك لان الذم ليس لمجرد الاستعلاء الذي هو صفة الكلام بل لصدوره من الادنى

(١) قال الاسنوى « ثم ان الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى الى آخره» أقول قال التاج السبكي في التكملة والاستعلاء أن يجعل نفسه عاليا بكبرياء أو غيره وقد لايكون في نفس الامر كذلك فالعلو من الصفات العارضة للناطق والاستعلاء من صفات كلامه اه ولا شك أن الاستعلاء بهذا المعنى مما يتحقق في أمر الله تعالى لما هو معلوم مما جاء في الحديث القدسي الكبرياء ردائي والعظمة ازاري الحديث ولذلك قال في التقرير على التحرير قول الاسنوى الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى فماذا يقولون فيه ممنوع وكيف لا وله الكبرياء في السموات والارض وهو العزيز الحكيم اه

(٢) قال الاسنوى« واعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتمد على أن الشرط الى آخره » أقول قد اتفقت كلمة الاصوليين على نقل ذلك المذهب عن أبي الحسين ولولا أنه مذهبه ما اتفقوا على نقله على أن اشتراط عدم التذلل معناه الطلب لا على وجه التذلل غايته انه لم يزد ما زاده الاسنوى بقوله بل بغلظة ورفع صوت والظاهر أن هذه الزيادة ليست بشرط وعلى هذا لا يكون هناك خلاف بين ما في المعتمد وبين ما في الكتاب من نسبة اشتراط الاستعلاء لابى الحسين وكون معنى الاستعلاء هو الطلب مع انتفاء التذلل فقط

المشاورة[1] ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء أما العلو فواضح وأما الاستعلاء

(١) قال الاسنوى «فاطلق الامر على ما يقولونه عند المشاورة الى آخره» أقول قال فى مسلم الثبوت وفيه أن فرعون لما أخذته الدهشة اضطر الى اعانة العلماء فهناك صحة الاستعلاء بل علو لان للعلم درجة اه قال صاحب فواتح الرحموت عليه وفيه رد على من زعم أنه تام فى نفى العلو ولك أن تقول ان فرعون انما سألهم عن أمر يوجب الخام موسى عليه السلام ولم يكن شىء فى نفس الامر يوجب الخامه ورد الآية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه مفحما مسكتا وللجاهل المكابر دنو فى نفس الامر ولا وجه للعلو أصلا وقصارى الامر استعلاؤهم لظن فرعون اياهم علماء وظنهم أنفسهم كذلك فافهم . وأجاب فى المسلم أيضا بأنه مجاز اما من المؤامرة بمعنى المشاورة او مجاز عن المشاورة ابتداء ورده بان الأمر حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الاصل . واجاب شارحه بأن هاهنا ضرورة فى ترك الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذى لا مرد له فافهم . وقال فى التحرير والآية أى (ماذا تأمرون) وقوله : أمرتك أمراً جازما فعصيتنى . مجاز عن تشيرون وأشرت للقطع بأن الصيغة في التضرع والتساوى لا تسمى أمراً اه . وهذا الجواب أصله للتفتازانى وقال فى التقرير ولا بأس بها ويكون تأمرون فى الآية مجازاً عن تشيرون وفي الكشاف تأمرون من المؤامرة وهى المشاورة واما ان أمرت فى البيت بمعنى أشرت ففيه نظر بالنسبة الى ظاهر التركيب وما تقتضيه صناعة الاعراب اللهم الا ان يقال لا ضير فان هذا توجيه معنى لا توجيه اعراب اه مع حذف مالاداعى اليه ولذلك كله قال الكمال فى التحرير والحق اعتبار الاستعلاء ونفي العلو لذمهم الادنى بأمر الأعلى اه . قال فى التقرير عليه لما ذكرنا آنفاً من أنه لو اشترط العلو لم يكن هذا أمراً لانتفاء العلو ولولا أن فيه استعلاء لما استحق الذم موافقة للتفتازاني في هذا التفصيل بتوجيهه اه . واستدرك عليه فقال ولكن لقائل أن يقول لا نسلم انه لولم يكن فيه استعلاء لما استحق الذم لم لا يجوز أن يكون استحقاقه الذم لكونه آتياً بصورة الامر مع انتفاء العلو عنه اه . وقد

فلوقوعه في حال المشاورة ولاعتقادهم الالهية في فرعون ولك ان تقول هذا يدل على أن الامر في تلك اللغة لايشترط فيه علو ولا استعلاء أما فى لغة العرب فلا وقد قدم المصنف فى تقسيم الالفاظ ماينافض هذا حيث قال ومع الاستعلاء أمر[1] فان التقسيم فى الموضعين في مدلولات الالفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه وقوله « وليس حقيقة في غيره » لما ثبت ان لفظ الامر حقيقة فى القول المخصوص ذكر المصنف انه لا يكون حقيقة في غيره أيضا[2] اذ لو كان لكان

أشار الى رده فى فواتح الرحموت كما قدمناه بقوله ولو لم يكن الاستعلاء معتبراً لما توجه الذم اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لايدل على نفى العلو فلاتقريب اه. وذلك لان الاتيان بصورة الامر مع انتفاء العلو عنه لايوجب الذم لانه حينئذ لايكون امراً حقيقية فيكون كما اذا قال دعوت منك كذا وهذا لايوجب ذماً عندالعقلاء فافهم

(١) قال الاسنوى « وقدقدم المصنف فى تقسيم الالفاظ ماينافض هذا حيث قال ومع الاستعلاء امر الى آخره » اقول قال التاج السبكى تنبيه مانقله المصنف هنا عن ابي حيان لايناقض ماختاره فى تقسيم الالفاظ لان الكلام هنا فى مدلوله اللغوى واما هناك ففى مدلوله الاصطلاحى الاتى الى ذكره هناك المتواطيء والمشكك والاسم والفعل والحرف وكل هذه اسماء مصطلح عليها اه. لكن الذى فى التحرير عكس هذا وان الاصطلاحى لايشترط فيه شيء من علو واستعلاء وغيرها واللغوى يشترط فيه الاستعلاء حيث قال مع شرحه وهو أى الامر اللفظى اصطلاحاً لاهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت على سبيل الاستعلاء أو العلو أولى كما ذكره الابهري وغيره ولغة هى أى صيغته المعلومة فى الطلب الجازم أو اسمها كصة ونزال فيه أيضاً مع استعلاء اه. والظاهر ماقاله الكمال لان أهل العربية يقسمون الفعل الى ماض ومضارع وأمر فكل ما كان على صيغة افعل مثلا يسمى امراً مطلقاً فهو ماقابل الماضى والمضارع فى اصطلاحهم وعلى كل حال فلا تناقض فى كلام المصنف وقد قدمنا شيئا من هذا فى تقسيم الالفاظ فتذكره

(٢) قال الاسنوى « لما ثبت ان لفظ الامر حقيقة فى القول المخصوص ذكر المصنف انه ليس حقيقة فى غيره ايضاً الى آخره » اقول اعلم ان فريقاً من العلماء

مشتركا والاصل عدمه وقال بعض الفقهاء انه مشترك بين القول المخصوص والفعل ونقل الاصفهانى شارح المحصول عن ابن برهان أنه قول كافة العلماء ودليل هذا المذهب أنه يطلق عليه كقوله تعالى وما أمرنا الا واحدة أى فعلنا لان الامر القولى مختلف صيغة ومدلولا ولقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أي فعله والاصل في الاطلاق الحقيقة وجوابه أن المراد بالامر هنا هو الشأن مجازاً وهو أولى من الاشتراك ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل فالتعبير عنه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص وارادة العام وقال ابو الحسين البصرى انه مشترك بين خمسة اشياء أحدها القول المخصوص لما قلناه والثانى الشيء كقولنا تحرك هذا الجسم لامر أى لشيء الثالث الصفة وقد ابدله الامام في بعض المواضع بالعرض ودليله قول الشاعر :

عزمت على اقامة ذى صباح لامر ما يسود من يسود

أي لصفة عظيمة من الصفات الرابع الشأن كقولنا أمر فلان مستقيم أى شأنه الخامس الفعل وقد تقدم تمثيله فاذا تجرد عن القرائن كقول القائل أمر فلان أو هذا أمر ترددنا بين هذه الخمسة والتردد آية الاشتراك أي علامته وجوابه أنا لا نسلم حصول التردد(١) بل يتبادر القول وههنا تنبيهان أحدهما ان ما نقله المصنف عن ابي الحسين

قالوا ان صيغة افعل للوجوب فقط مجاز في الندب ومع ذلك قالوا ان لفظ ا م ر حقيقية فى صيغة الفعل اعم من ان تكون مستعملة في الوجوب او الندب فالمندوب مأمور به حقيقة عند هؤلاء وفريقاً قال ان صيغة افعل حقيقة كاملة فى الايجاب قاصرة فى الندب ومع ذلك فلفظ ام ر حقيقة فى صيغة افعل مرادا منها الايجاب فقط مجاز فيها مرادا بها الندب فالمندوب ليس مأمورا به حقيقة . والى هذا ذهب فخر الاسلام من أئمة الحنفية . وفريقا وهم أبو حنيفة وأصحابه وعامة الفقهاء والمحققون من الشافعية قائلون ان صيغة افعل حقيقة فى الايجاب فقط ولفظ ام ر حقيقة فيه أيضا وكل منهما مجاز فى الندب فالمندوب عند هؤلاء ليس مأمورا به حقيقة هذا هو المعول عليه فى نقل المذاهب واذا أردت أوسع من هذا فارجع الى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وجوابه اننا لانسلم حصول التردد الى آخره » قيل

من كون الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط(١) وقع أيضا في المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرافى فقد نص أبو الحسين في المعتمد وشرح العمد على أنه ليس موضوعا له وانما يدخل فى الشأن ، فقال مجيبا عن احتجاج الخصم مانصه وجوابنا عن هذا ان اسم الامر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لاعلى سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وانما يقع على جملة الشأن حقيقة. هذا لفظه وممن نقله عنه الاصفهانى شارح المحصول ووقع فى المحصول والحاصل على الصواب فانهما حذفا القول * الثانى ان أبا الحسين في شرح العمد قد جعل الطريق والشأن شيئاً واحدا كما نقله عنه الاصفهانى المذكور فلذلك لم يذكره المصنف اكتفاء بدخوله في الشأن وقد غاير بينهما صاحب التحصيل والقرافى لابهام فى كلام الامام

قال : « الثانية الطلب بديهى التصور . وهو غير العبارات المختلفة والارادة خلافا للمعتزلة . لنا ان الايمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت وان الممهد لعذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد . واعترف أبو على وابنه بالتغاير وشرطا الارادة في الدلالة ليتميز عن التهديد . قلنا كونه مجازا كاف » أقول شرع

للخصم ان يقول قد دلت القرينة على الاشتراك وقولهم الاصل عدم الاشتراك لايوجب أن لايحمل عليه اذا دلت القرينة وثبت عن أهل اللغة انه حقيقة فيها قلنا لم يثبت ذلك ودون اثباته خرط القتاد ولذلك كان الحق أن لفظ امر حقيقة في القول المخصوص وهو الموضوع له فقط وانما الخلاف المعتبر بعد ذلك هو ماقلناه قريبا

(١) قال الاسنوى « ان مانقله المصنف عن أبى الحسين من كون الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط الى آخره » أقول وجه الغلط ان لفظ الامر على مانقله المصنف عن أبى الحسين يكون مشتركا لفظيا وعلى مانقله الاسنوى عنه يكون مشتركا معنويا وعلى كل حال فهو مردود بان كون الامر حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل ظهور القول بالتواطىء فلا تردد حينئذ فى كون الامر للقول المخصوص حتى يترجح الاشتراك المعنوى كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه

في الفرق بين الطلب والارادة [1] والصيغة لتعلق الامر بها ولان الطلب مشتبه

(١) قال المصنف « الطلب بديهي التصور وهو غير العبارات المختلفة الخ » قال الاسنوى « أقول شرع فى الفرق بين الطلب والارادة والصيغة لتعلق الامر بها الخ » وأقول : الخلاف بيننا وبين المعتزلة فى هذه المسئلة خلاف لفظى لايستحق العناية به والاستدلال لكل فريق على ماذهب اليه وبيان ذلك ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة فى موضعين الاول أن الارادة بمعنى المرجح لصدور الممكن وعند المعتزلة تطلق ويراد منها عندهم علم الله تعالى بالمصلحة التى تترتب على صدور الفعل وايجاده فكل فعل علم الله تعالى ان في وجوده مصلحة تتعلق قدرته تعالى بايجاده ومالا فلا ونحن نقول ان الارادة بمعنى المرجح تغاير كلا من العلم والامر والقدرة فهى صفة تخصص بعض مايجوز على الممكن بصدوره لكن لاتتعلق الا على وفق تعلق العلم فكل ماتعلق العلم بصدوره لما يترتب عليه من الحكمة والمصلحة تتعلق الارادة بترجيحه وتخصيصه فتتعلق القدرة بايجاده فالخلاف في هذا الموضع انما هو في ان هناك صفة غير العلم بما يترتب على الفعل من المصلحة تسمى بالارادة ويترجح بها الفعل قلنا نعم وقالت المعتزلة لا .وهذا الخلاف حقيقى من حيث الاعتقاد فان الواجب عندنا اعتقاده مغايرة الارادة للعلم في صفات الله تعالى وعند المعتزلة بالعكس يجب اعتقاد ان العلم بما ذكر متحد مع الارادة وقولنا يوافق ظاهر نصوص الكتاب والسنة كما هو واضح الموضع الثانى ان الارادة لاتطلق على الامر بل هى بمعنى المرجح فقط عندنا وعندهم تطلق على معنى الامر بمعنى الطلب أو هى شرط في الطلب وبناء على ذلك قالوا ان كل مطلوب كالايمان من الكافر مراد بمعنى انه مأمور به وقلنا ليس بمراد بمعنى انه لم تتعلق به الارادة المرجحة لصدوره لانها لو تعلقت بذلك لوجب صدوره لعدم جواز تخلف المراد عند الارادة في حقه تعالى والمعتزلة يسلمون هذا ويقولون لو تعلقت الارادة المرجحة بمعنى علم الله تعالى بصدوره لوجب وقوعه لكن اذا لم يقع كان ذلك دليلا على عدم تعلق الارادة بالمعنى الذى قلناه بوقوعه فكان الفريقان متفقين على ان ماتتعلق به ارادة الله تعالى المرجحة يجب وقوعه وخلافهم في مسمى الارادة وما تعلق به الامر بمعنى الطلب أو بمعنى القصد المميز للطلب وشرط

بالباقيين وقد وقع فى حد الامر حيث قال هو القول الطالب للفعل فلذلك ذكر الثلاث فاما الطلب فان تصوره بديهي أى لا يحتاج في معرفته الى تعريف بحد أو رسم كالجوع والعطش وسائر الوجدانيات فان من لم يمارس العلوم ولم يعرف الحدود والرسوم يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ولك أن تقول التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البديهى بحقيقة كل واحد منهما [1] بل على العلم البديهي بهما من وجه بدليل أنا نفرق بالبديهة بين الانسان والملائكة وقوله «وهو» أى الطلب غير العبارات وغير الارادة أما مغايرته للعبارات فلان الطلب معناه واحد[2] لا يختلف باختلاف الامم والعبارات مختلفة باختلاف اللغات وأشار المصنف بقوله المختلفة الى هذا وليس لاخراج شيء ولو قال لاختلافها لكان أصرح وأما مغايرته للارادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا انه هو والحاصل

في الدلالة فهو مراد عند المعتزلة بهذا المعنى وهذا لا ننكره وغير مراد بمعنى لم تتعلق به الارادة المرجحة وهذا لا تنكره المعتزلة أيضا فكان الخلاف غير وارد نفيا واثباتا على شيء واحد فقول المعتزلة ايمان الكافر مراد معناه مأمور به وهذا لا ينازع فيه أحد وقولنا غير مراد معناه لم تتعلق به الارادة المرجحة لوقوعه وهذا مما لا ينازع فيه أحد . واذا أردت أوسع من هذا فعليك بكتابنا القول المفيد في التوحيد

(١) قال الاسنوى « ولك أن تقول التفرقة البديهية لاتتوقف على العلم البديهى بحقيقة كل واحد منهما الى آخره » نقول المصنف لم يدع العلم بحقيقة كل واحد منهما وانما ادعى ان مطلق تصورهما بديهى ويكفى في ذلك العلم بهما من وجه وان كلاً منهما يغاير الآخر وبذلك يتم المطلوب من التغاير حيث كانا من الوجدانيات

(٢) قال الاسنوى « أما مغايرته للعبارات الى آخره » وجه ذلك ان في كل لغة عبارات تدل على القول الطالب وفي كل لغة قول طالب يسمى أمرا فصيغة أمر الموضوعة للقول الطالب يوجد نظيرها في كل لغة وصيغة افعل الموضوعة للايجاب موجود نظيرها في كل لغة فلا تختلف هذه المعانى باختلاف العبارات في اللغات

ان الامر اللساني دال على الطلب بالاتفاق لكن الطلب عندنا غير الارادة[١] وعندهم عينها [٢] أي لا معنى لكونه طالبا الا كونه مريدا والتزموا ان الله تعالى يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريده « قوله لنا » اي الدليل على أن الطلب غير الارادة من وجهين : أحدهما ان الايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن كابي لهب مطلوب بالاتفاق مع أنه ليس بمراد لله تعالى[٣] لان الايمان والحالة هذه ممتنع اذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا واذا كان ممتنعا فلا تصح ارادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال في المحصول قال ولان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد الجائزين على الآخر وقد أشار المصنف الى هذا الدليل بقوله لما عرفت

(١) قال الاسنوي « والحاصل ان الامر اللساني دال على الطلب باتفاق لكن الطلب عندنا غير الارادة » يعني اننا نقول غير الارادة بمعنى الصفة المرجحة لاحد المتساويين وهم لا يخالفون في ذلك غاية الامر ان هذه الصفة تغاير العلم عندنا ولا تغايره عندهم كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « وعندهم عينها الى آخره » يعني انهم يقولون ان الطلب عين الارادة لكن لا بمعنى الصفة المرجحة وهذا مجرد اصطلاح لهم لا ينازعهم فيه منازع اذ لا مشاحة في الاصطلاح فلا خلاف في المعنى والتزامهم ان الله يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريده على معنى أن الله يأمر بالشيء ولا يقع ويقع ولا يأمر به لا يخالف فيه أحد

(٣) قال الاسنوي « أحدها ان الايمان من الكافر الذى علم الله تعالى انه لا يؤمن كابي لهب مطلوب باتفاق مع انه ليس بمراد الى آخره » هذا الدليل يسلمه المعتزلة ولا يضرهم في شيء غاية الامر انهم يقولون ما المراد بانه ليس بمراد لله تعالى ان أردتم ليس بمأمور به من قبل الله تعالى فغير مسلم عندهم وعندنا وان أردتم غير مراد بمعنى انه لم تتعلق به الصفة المرجحة فهو مسلم عندنا وعندهم ولا يضر أحداً من الفريقين فهذا الدليل غير تام على المعتزلة وأما الثاني فقد أبطله الاسنوي نفسه ومنه تعلم ان ما استدل به الشيخ أبو اسحاق يسلمه المعتزلة لان مشيئة الله هي علمه بالوقوع كارادته فالمشيئة والارادة عندهم بمعنى واحد هو العلم بالوقوع

ولم يتقدم له فى المنهاج ذكره وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه فانهم استدلوا على عدم ارادته بعدم وقوعه وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم * الثانى أن السلطان اذا أنكر على السيد ضرب عبده فاعتذر اليه بأنه يأمره فلا يمتثل ثم يأمره بين يديه اظهاراً لتمرده فان هذا الامر لا ارادة معه لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه ولقائل أن يقول العاقل أيضا لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحا لكان الامر ينفك عن الطلب وليس كذلك عند المصنف فالموجود من السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة الامر . واستدل الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث فدل على ان الله تعالى ما شاءه فثبت الامر بدون المشيئة . وقوله « واعترف أبو على وابنه » أى أبو هاشم بأن الطلب غير الارادة ولكن شرطا فى دلالة الصيغة على الطلب ارادة المأمور به فلا يوجد الامر الذى هو الطلب الا ومعه الارادة وتابعهما أبو الحسين والقاضى عبد الجبار قال ابن برهان لنا ثلاث ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهى شرط اتفاقا وارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء [1] وارادة الامتثال وهى محل النزاع بيننا وبين أبى على وابنه [2] وقد ذكر هذه الثلاث

---

(١) قال الاسنوى « وارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء » أقول لا خلاف فى الحقيقة لان المتكلمين يقولون لابد فى كل شىء اختيارى من القصد فاذا تكلم المتكلم بصيغة الامر فلا بد ان يقصد جهة الامر دون غيرها الا اذا نصب قرينة على ارادة غيرها وأما الفقهاء فلم يشترطوا ذلك لفهم مراد المتكلم من كلامه بل من لم ينصب قرينة على ارادة غير جهة الامر تعين ان المراد جهة الامر

(٢) قال الاسنوى « وارادة الامتثال وهى محل النزاع بيننا وبين أبى على وابنه » أقول أبو على وابنه يقولان ان المتكلم بصيغة الامر يشترط فى كونه طالبا للفعل أن يكون قصده من المأمور الامتثال والاتيان بالفعل المطلوب على الوجه المأمور به دون التهديد ونحوه يدل على ذلك قوله فان التهديد ليس فيه

أيضا الامام والغزالى وغيرها واحتج أبو على ومن تبعه على اشتراط الارادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى اعملوا ماشئتم مع ان التهديد ليس فيه طلب فلا بد من مميز بينهما ولا مميز سوى الارادة والجواب ان الصيغة لو كانت مشتركة لاحتيج الى مميز لكنها حقيقة فى الوجوب مجاز فى التهديد فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقى عند عدم القرينة الصارفه الى غيره لان دلالة الالفاظ على المعانى تابعة للوضع فحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الالفاظ فهذا القدر وهو كونه حقيقة فى الايجاب مجازاً فى التهديد كاف في التمييز

قال « الفصل الثانى ـ فى صيغته

وفيه مسائل

الاولى أن صيغة افعل ترد لستة عشر معنى الاول الايجاب مثل وأقيموا الصلاة الثانى الندب فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث الارشاد واستشهدوا الرابع الاباحة كلوا الخامس التهديد اعملوا ماشئتم ومنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فأتوا بسورة العاشر الاهانة ذق الحادى عشر التسويه اصبروا أو لاتصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لى الثالث عشر التمنى * ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى* الرابع عشر الاحتقار بل القوا الخامس عشر التكوين كن فيكون السادس عشر الخبر فاصنع ماشئت وعكسه والوالدات يرضعن لا تنكح المرأة المرأة » أقول لما تقدم أن الامر هو القول الطالب للفعل شرع فى ذكر صيغته وهى افعل ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير فى صيغته اما عائد الى الامر

طلب اى طلب الامتثال من المأمور فلا بد من مميز بين الطلب والتهديد ولا مميز سوى الارادة أى عند المتكلم وهذا لاينافى أن الصيغة ليست مشتركة وانها حقيقة في الوجوب مجاز فى التهديد وانها متى أطلقت ولم تدل قرينة على غير الطلب تعين عند السامع أن يحملها على المعنى الحقيقى وهو الطلب عند عدم القرينة الصارفة لغيره وبذلك تعلم انه لاخلاف بيننا وبين أبى على وابنه أيضا لان كلامهما بالنظر للمتكلم وكلامنا بالنظر للسامع الذى يحمل كلام المتكلم على مراده فيقول

أو الى القول الطالب وهو الاقرب[1] وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن . وقال فى المحصول لخمسة عشر وجعل السادس عشر مسئلة مستقلة وسيأتى أن اطلاقها على ماعدا الايجاب من هذه المعانى مجاز والمجاز لابد فيه من علاقة وسنذكر ذلك محررا فى موضعه فاعتمده فان بعض شراح المحصول قد تعرض لذلك فغلط فى كثير منه غلطا يظهر بالتأمل الاول الايجاب كقوله تعالى وأقيموا الصلاة الثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم [2] (ومنه) أى ومن الندب التأديب كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك فان الادب مندوب اليه [3]

مراد المتكلم بصيغة الامر معناها الحقيقي وهو الطلب لعدم الصارف الى غيره ولو كان مراده غيره لنصب قرينة فكان ارادة غيره احتمالا عقليا وهذا هو معنى قول أبى على وابنه ان الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد الخ فان قوله قد ترد ظاهر فى أن التهديد ليس معنى حقيقيا بل هو احتمال عقلى لايراد الا عند اقامة دليل على ارادته .

(١) قال الاسنوى « الضمير في صيغته اما عائد الى الامر أو الى القول الطالب وهو الاقرب » أقول ان عاد الى الامر بمعنى ام ر فهو عائد عليه باعتبار معناه وهو القول الطالب فيستوى أن يعود الى الامر أو الى القول الطالب

(٢) قال الاسنوى « الثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم » أقول هذا ليس أمر ايجاب باجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافا لداود الظاهرى وأتباعه ، وليس أمر اباحة كما زعمه بعض مشايخ الحنفية والا ضاع الشرط وهوقوله ان علمتم فيهم خيرا والقائلون بالاباحة حملوا القيد على انه خرج مخرج العادة والحق ان الكتابة احسان من السيد على عبده فتكون مندوبة الا أن يضر ذلك بالمسلمين فحمل القيد على العادة لاوجه له

(٣) قال الاسنوى « كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك الى آخره » أقول قد روى الشيخان عن عمر بن أبي سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدى تطيش في الصحفة فقال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم «سم الله وكل بيمينك وكل ممايليك » والفرق بين الندب والتأديب ان الندب يقصد به ثواب الآخرة والتأديب يقصد به تهذيب الاخلاق وربما

وعبارة المحصول ويقرب منه وانما نص على انه منه لان الامام قد نقل عن بعضهم انه جعله قسما آخر [1] والفرق بينهما هو الفرق مابين العام والخاص لان الادب متعلق بمحاسن الاخلاق والمندوب أعم وقد نص الشافعى رضى الله عنه على أن الاكل مما لا يليه حرام [2] ذكر ذلك فى الربع الاخير من كتاب الام فى باب صفة نهى النبى صلى الله عليه وسلم وهو بعد باب من أبواب الصوم وقبل باب من أبواب ابطال الاستحسان فقال مانصه فان أكل مما لايليه أو من رأس الطعام أو عرّس على قارعة الطريق أى برك ليلا أثم بالفعل الذى فعله اذا كان عالما بما نهى النبى صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعى بحروفه ومن الام نقلته ونص فى البويطى في الباب المذكور على نحوه ايضا وكذلك فى الرسالة قبيل باب أصل العلم الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه والفرق بين الندب والارشاد على ماقاله فى المحصول تبعا للمستصفى أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ ليس فى الاشهاد على البيع ولا فى تركه ثواب والعلاقة الّتى بين الواجب وبين المندوب والارشاد هى المشابهة المعنوية لاشتراكها فى الطلب * الرابع الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا هكذا قرروه وفيه نظر [3] فان الاكل والشرب واجبان لاحياء النفس فالصواب حمل كلام

يستجلب الثواب قلت لاينافي مقصودية التهذيب ولهذا أدرجه بعضهم في الندب كما صنع المصنف

(١) قال الاسنوى « لان الامام قد نقل عن بعضهم انه جعله قسما آخر » أقول هو الظاهر لان المأمور في الحديث صبي غير مكلف ولا يقصد بامره حصول الثواب فليس بمندوب نعم هو يقرب من المندوب كما في المحصول

(٢) قال الاسنوى « وقد نص الشافعى رضى الله عنه على ان الاكل مما لايليه حرام الى آخره » أى فيكون الامر للايجاب قال في مسلم الثبوت وهو بعيد اه قال شارحه في الفواتح كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقا على ان نص كل مطلق

(٣) قال الاسنوي « الرابع الاباحة نحو قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا هكذا قرروه وفيه نظر الى آخره » وجه ذلك أن قوله تعالى كلوا واشربوا كما

المصنف على ارادة قوله تعالى «كلوا من الطيبات» ثم انه يجب أن تكون الاباحة معلومة من غير الامر حتى تكون قرينة لحمله على الاباحة كما وقع العلم به هنا والعلاقة هي الاذن وهي مشابهة معنوية أيضا * الخامس التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت منهم (ومنه) أي ومن التهديد الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وعبارة المحصول ويقرب منه وانما نص عليه لان جماعة جعلوه قسما آخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح فانه ذكر في باب الدال أن التهديد هو التخويف ثم ذكر في باب الراء أن الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا في التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتع أمر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالامر وهو تمتع فيكون أمراً بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها والعلاقة التي بينه وبين الايجاب هي المضادة لان المهدد عليه اما حرام أو مكروه * السادس الامتنان كقوله تعالى فكلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة أن الاباحة هي الاذن المجرد والامتنان أن يقترن به ذكر احتياجنا اليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه الآية الى أن الله تعالى هو الذي رزقه وفرق بعضهم بأن الاباحة تكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان والعلاقة هي مشابهة الايجاب في الاذن لان الامتنان انما يكون في مأذون فيه * السابع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين فان قرينة قوله بسلام آمنين يدل عليه والعلاقة هي المشابهة في الاذن أيضا * الثامن التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين والفرق بينه وبين التكوين الآتي أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة والتسخير هو الانتقال الى حالة ممتهنة اذ التسخير لغة هو الذلة والامتهان في العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا أي ذلله لنا لنركبه وقولهم فلان سخره السلطان والباريء تعالى خاطبهم بذلك في معرض التذليل والعلاقة فيه وفي التكوين هي المشابهة المعنوية وهي التحتم

يحتمل الاباحة يحتمل الايجاب أيضا لكن الامر ليس للتكرار والاكل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض والمثال المتعين للاباحة لوجود القرينة على ذلك قوله تعالى «واذا حللتم فاصطادوا» فان الصيد بعد الاحرام مباح قطعا

فى وقوع هذين وفى فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به القفال فى كتاب الاشارة ثم الغزالى فى المستصفى ثم الامام وأتباعه وادعى بعض الشارحين أن الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم وهذا عجيب فان فيه ذهولا عن المدلول السابق الذى ذكرته وتغليطا لهولاء الأئمة وتكرارا لما يأتى فان الاستهزاء لايخرج عن الاهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتي * التاسع التعجيز كقوله تعالى فأتوا بسورة والعلاقة بينه وبين الايجاب هى المضادة لان التعجيز انما هو فى الممتنعات والايجاب فى الممكنات * العاشر الاهانة كقوله تعالى ذق انك أنت العزيز الكريم (١) والعلاقة فيه وفي الاحتقار هو المضادة لان الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته اذ كل أحد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلى الله عليه وسلم وماتقرب الى المتقربون بمثل أداء ما افترضته عليهم * الحادى عشر التسوية بين الشيئين كقوله تعالى اصبروا أولا تصبروا سواء عليكم وعلاقته هى المضادة أيضا لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل * الثانى عشر الدعاء كقول القائل اللهم اغفرلي والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الاخير هو الطلب وقد تقدم لبعضها علاقة أخرى * الثالث عشر التمنى كقول امرىء القيس

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى   بصبح وما الاصباح منك بامثل

وانما جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله مترجيا لان الترجي يكون في الممكنات والتمنى فى المستحيلات وليل المحب لطوله كانه مستحيل الانجلاء ولهذا قال الشاعر :

وليل المحب بلا آخر

فلذلك جعله متمنيا * الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب السحرة بل القوا ما أنتم ملقون يعنى أن السحر فى مقابلة المعجزة حقير

---

(١) قال الاسنوى « العاشر الاهانة كقوله تعالى : ذق انك أنت العزيز الكريم » ومثل لها فى مسلم الثبوت بقوله تعالى « كونوا حجارة » قال شارحه صاحب فواتح الرحموت اذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما فى كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون وكل من المثالين صحيح

والفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة اذا تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك اجابته والقيام له عند سبق عادته، ولا يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال انه أهانه . والحاصل ان الاهانة هو الانكار كقوله تعالى ذق والاحتقار عدم المبالاة كقوله بل ألقوا * الخامس عشر التكوين كقوله تعالى كن فيكون * السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ماشئت أي صنعت ماشئت [١] وقيل المعنى اذا لم تستحي من شيء لكونه جائزاً فاصنعه اذ الحرام يستحيا منه بخلاف الجائز و« قوله وعكسه » أي أن الخبر قد يستعمل لارادة الامر [٢] كقوله تعالى و الوالدات يرضعن أولادهن أي ليرضعن . قال في المحصول والسبب في جواز هـذا المجاز أن الامر والخبر يدلان على وجود الفعل وأراد أن بين المعنيين مشابهة في المعنى وهي المدلولية فلهذا يجوز اطلاق اسم أحدهما على الآخر وقوله « ولا ينكح المرأة المرأة » يعني أن الخبر قد يقع موقع النهي أيضاً كما يقع موقع الامر كقوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان المراد منه النهي وصيغته

---

(١) قال الاسنوي « السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم الحديث » وقال في مسلم الثبوت التخيير نحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه اذا لم تستح فاصنع ماشئت . قال شارحه صاحب فواتح الرحموت أي مخير في الفعل وقت زوال الحياء اهـ وكل صحيح فان مجيء الامر بمعنى الخبر أي صنعت ماشئت يدل على التخيير ومجيء الامر للتخيير يدل على أن الامر بمعنى الخبر لان التخيير مستفاد من قوله ما شئت وقد جعل العز بن عبد السلام الامر في هذا الحديث للتهكم اذ معناه اعرضه على نفسك فان استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله واذا لم تستح فاصنع ماشئت من هـذا الجنس كذلك يؤخذ من تكملة التاج وهـذا يرجع للتخيير غاية الامر ان يكون التخيير على وجه التهكم يصلح للخبر كذلك

(٢) قال الاسنوي « أي ان الخبر قد يستعمل لارادة الامر » أقول قال البدخشي ومجيء الخبر بمعنى الامر والنهي مما لا دخل له في بيان مدلولات الامر لكنه ذكره لانجرار الكلام اليه اهـ فذكره استطرادي للمناسبة

صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء اذ لوكان نهيا لكان مجزوماً مكسوراً على أصل التقاء الساكنين وأهمل المصنف عكس هذا القسم تبعاً لصاحب الحاصل وقد ذكره الامام ومثل له لكن بمثال فيه نظر قال ووجه المجاز أن النهى وهذا الخبر النافي يدلان على عدم الفعل

قال « الثانية انه حقيقة في الوجوب مجاز فى الباقي وقال ابو هاشم انه للندب وقيل للاباحة وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما وقيل لاحدهما ولا نعرفه وهو قول الحجة وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة » أقول اتفقوا على أن صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لان التسوية مثلا ونحوها انما استفدناها من القرائن لا من الصيغة قال فى المحصول وانما وقع الخلاف فى الاحكام الخمسة التي هى الايجاب والندب والاباحة والكراهة والتحريم ووجه دلالة افعل على الكراهة والتحريم انها تستعمل فى التهديد كما تقدم والتهديد يستدعي ترك الفعل فيكون اما حراماً أو مكروها لكن دعوى الامام حصر الاختلاف فى الخمسة ممنوع لما سيأتى فى آخر المسئلة [1] والخلاف الناشىء من هذه الخمسة كبير وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب تبعاً للامام الاول انه حقيقة في الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله فى المحصول عن أكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفى الاحكام للآمدى والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفى شرح اللمع للشيخ أبي اسحق الشيرازي أنه الذى أملاه الاشعري على اصحاب أبي اسحق الاسفرايني ببغداد ولكن هل يدل على الوجوب بوضع اللغة أم بالشرع فيه مذهبان محكيان فى شرح اللمع المذكور والاول وهو كونه بالوضع نقله فى البرهان عن الشافعى ثم اختارهو أنه بالشرع وفى المستوعب قول ثالث انه بالعقل وللقائل أن يقول قد جزم الامام فى المحصول ومستصحب فى أثناء الاشتراك بأن الماضى مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد فلم جعل الماضى حقيقة فى الدعاء ولم يجعل الامر

(١) قال المصنف « الثانية انه حقيقة في الوجوب مجاز فى الباقى الى آخره » قال الاسنوى « لكن دعوى الامام حصر الاختلاف فى الخمسة ممنوع الى آخره » أقول أوصلها فى مسلم الثبوت الى عشرة مذاهب وقال وقد يزاد عليها وينقص

حقيقة فيه * الثانى أنه حقيقة فى الندب ونقله الغزالى فى المستصفى والآمدى فى كتابيه قولا للشافعى ونقله المصنف عن أبي هاشم وليس مخالفا لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه * الثالث أنه حقيقة فى الاباحة لان الجواز محقق والاصل عدم الطلب * الرابع انه مشترك بين الوجوب والندب وجزم به الامام فى المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما فى أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله الآمدى فى منتهى السول عن الشيعة ونقل فى الأحكام عنهم انه مشترك بينهما وبين الارشاد * الخامس انه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفي المستوعب للقيروانى والمستصفى للغزالى أن الشافعى نص على أن الامر متردد بين الوجوب والندب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله * السادس انه حقيقة في أحدهما أى الوجوب أو الندب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة فى الوجوب مجاز في الندب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الاسلام الغزالى تبعا لصاحب الحاصل وليس كذلك فان الغزالى نقل فى المستصفى عن قوم انه حقيقة فى الوجوب فقط وعن قوم انه حقيقة فى الندب فقط وعن قوم انه مشترك بينهما قال كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله فى المحصول عنه على الصواب وقال فى المنخول وظاهر الامر الوجوب وماعداه فالصيغة مستعارة فيه هذا لفظه وهو مخالف لكلامه فى المستصفى * السابع انه مشترك بين الثلاثة وهى الوجوب والندب والاباحة وقيل انه مشترك بينهما ولكن بالاشتراك المعنوى وهو الاذن حكاه ابن الحاجب * الثامن انه مشترك بين الخمسة وهذا محتمل لأمرين أحدهما أن يكون مراده الخمسة المذكورة فى كلامه أولا لقرينة ارادته فى المذهب الذى قبله وهو الاشتراك بين الثلاثة ولانه صرح به فى بعض النسخ فقال بين الخمسة الاول فان أراده فهو صحيح صرح به المعالى والغزالى فى المستصفى فقال مانصه فالوجوب والندب والارشاد والاباحه والتهديد خمسة وجوه محصلة ثم قال فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء هذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه .والثاني أن يكون مراده الاحكام

الخمسة وهى عبارة الحاصل يعنى الخمسة المعهودة وهى الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وقد تقدم اذ دلالتها على الكراهة والتحريم لكونها تستعمل فى التهديد والتهديد يستدعى ترك الفعل المنقسم الى الحرام والمكروه فان أراد هذه الخمسة فهو صحيح أيضا صرح به الامام فى المحصول وذكره الآمدى فى الاحكام بالمعنى ونقله امام الحرمين فى البرهان عن الشيخ أبى الحسن الاشعرى فقال ذهب الشيخ الى التردد بين هذه الامور فقال قائلون لكونه مشتركا وقائلون لكونه موضوعا لواحد منها ولا ندريه هذا معنى كلامه . ونقل ابن برهان فى الوجيز عن الاشعرى انه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وقد استفدنا من كلام المعالى والغزالى أنه حقيقة فى الارشاد وحكاه فى الاحكام أيضا واستفدنا من كلام ابن برهان انه حقيقة فى التعجيز والتكوين أيضا والامام نفى الخلاف عن ذلك كله كما تقدم وذهب الابهرى فى أحد أقواله على ماحكاه فى المستوعب الى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم للندب وصحح الآمدى التوقف لكن بين الوجوب والندب والارشاد كما صرح به فى الاحكام لاشتمال الثلاث على طلب الفعل ونفى ماعداها وقد نقلت عن الشيعة مذاهب أخرى غير ماتقدم وكذلك عن الاشعرى لكن اتفق جمهورهم على أن مذهبه التوقف بين أمور ويعبر عنه أيضا بأن الامر ليست له صيغة تخصه. قال فى البرهان والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباعه فى الوقف ، ولم يساعد الشافعى على الوجوب الا الاسناد

قال « لنا وجوه : الاول قوله تعالى مامنعك أن لاتسجد اذ أمرتك ذم على ترك المأمور فيكون واجبا الثانى قوله تعالى اركعوا لايركعون قيل ذم على التكذيب قلنا الظاهر انه للترك والويل للتكذيب قيل لعل قرينة أوجبت قلنا رتب الذم على ترك مجرد افعل الثالث تارك الامر مخالف له كما أن الآتى به موافق والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم . قيل الموافقة اعتقاد حقية الامر فالمخالفة اعتقاد فساده . قلنا

ذلك لدليل الامر لا له قيل الفاعل ضمير والذين مفعول قلنا الاضمار خلاف الاصل
ومع هذا فلا بد له من مرجع قيل الذين يتسللون قلنا هم المخالفون فكيف يؤمرون
بالحذر عن أنفسهم وان سلم فيضيع قوله أن تصيبهم فتنة قيل فليحذر لا يوجب
قلنا يحسن وهو دليل قيام المقتضى قيل عن أمره لا يعم قلنا عام لجواز الاستثناء
الرابع ان تارك الامر عاص لقوله تعالى أفعصيت أمرى لا يعصون الله ما أمرهم
والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
فيها أبدا قيل لو كان العصيان ترك الامر لتكرر قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون قلنا
الاول ماض أو حال والثانى مستقبل قيل المراد الكفار لقرينة الخلود قلنا الخلود
المكث الطويل الخامس انه عليه الصلاة والسلام احتج لذم أبي سعيد الخدرى على ترك
استجابته وهو يصلى بقوله تعالى استجيبوا الله وللرسول اذا دعاكم » أقول استدل
المصنف على أن صيغة افعل حقيقة فى الوجوب بخمسة أوجه: الاول أن الله سبحانه
وتعالى ذم ابليس على مخالفته قوله اسجدوا فقال ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك[1]
لان هذا الاستفهام ليس على حقيقته فانه تعالى عالم بالمانع فتعين أن يكون للتوبيخ
والذم واذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت أن الامر للوجوب اذ لو لم يكن
لكان لابليس أن يقول انك ما الزمتنى ففيم الذم وأيضا لو لم يكن لم يذم عليه لان
غير الواجب لا يذم تاركه . الدليل الثانى قوله تعالى « واذا قيل لهم اركعوا

---

(١) قال الاسنوى « الاول ان الله سبحانه ذم ابليس على مخالفته قوله
اسجدوا الى آخره » وذلك لان قوله تعالى خطابا للملائكة ومنهم ابليس اسجدوا
أمر مجرد عن القرينة ولو لم يكن للوجوب لم يتوجه الانكار والتوبيخ بقوله تعالى
مخاطبا لابليس ما منعك الخ اذ لا انكار ولا توبيخ فى ترك غير الواجب ولا فى
ترك محتمل الوجوب فان قيل يحتمل ان يكون اسجدوا محفوفا بقرينة دالة على
الوجوب لكن لم يحكها القرآن فلا يدل على المدعى قلنا احتمال قرينة حالية أو
مقالية لم يحكها القرآن غير قادح فى الظهور لانه احتمال بعيد غير ناشىء عن
دليل فلا يعتبر فلا يقدح فى الظهور

لا يركعون » (١) أى صلوا وتقريره كما قبله اعترض الخصم بأمرين أحدهما لا نسلم ان الذم على ترك المأمور بل على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعالى « ويل يومئذ للمكذبين » قلنا الظاهر أن الذم على الترك لانه مرتب عليه والترتيب مشعر بالعلية والويل على التكذيب لما قلناه وأيضا فلتكثير الفائدة فى كلام الله تعالى وحينئذ فان صدر الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على مافعلته وان صدرا من طائفة واحدة عذبت عليهما معا فان الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالاصول الثانى سلمنا أن الذم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب اجماعا عند انضمام قرينة اليها فلعل الأمر بالركوع قد اقترن به مايقتضى ايجابه وجوابه أن الله تعالى رتب الذم على مجرد افعل فدل على أنه منشأ الذم لا القرينة الدليل الثالث تارك الامر أى المأمور به مخالف لذلك الامر لان الآتى بالمأمور به موافق له والمخالف ضد الموافق فاذا ثبت أن الآتي موافق ثبت أن التارك مخالف والمخالف للامر على صدد العذاب لقوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » (٢) أمر الله مخالف أمره بالحذر

---

(١) قال الاسنوى « الثانى قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا الآية » فان حاصله ان المقصود من هذه الآية ذمهم على ترك الركوع وقد رتبه على مخالفة الصيغة من حيث هى هى فدل على الوجوب لان مخالفته هى الموجبة للذم ولا اشتراك والا لجاز العذر بانه لم يكن واجبا فلم يترتب الذم على مخالفة الصيغة وبهذا التقرير يندفع كل من الامرين اللذين أوردهما الخصم فاندفع كلا الامرين بقولنا وقد رتبه على مخالفة الصيغة من حيث هى هى أما اندفاع الاول فلانه يعلم من ترتيب الذم على ماذكر ان الذم على ترك المأمور به لا على التكذيب وهذا لا ينافى ان يترتب الويل وهو عقاب آخر على التكذيب الذي هو معصية اخرى . وأما اندفاع الثانى فلانه يعلم من ترتيب الذم على مخالفة الصيغة من حيث هى هى أنه رتب الذم على مجرد مخالفة افعل فهى التى أفادت الوجوب بنفسها لا بانضمام قرينة خصوصا وقد قلنا ولا اشتراك

(٢) قال الاسنوى « لقوله تعالى : فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن

عن العذاب بقوله فليحذر والامر بالحذر عنه انما يكون بعد قيام المقتضى لنزوله واذا ثبت المقدمتان ثبت أن تارك الامر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب الا هذا واعترض الخصم بأربعة أوجه مرتبة بالترتيب الجدلي أحدها وهو اعتراض على المقدمة الاولى لا نسلم أن موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى ينتج ماقلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقية الامر أى كونه حقا صدقا واجبا قبوله وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك الامر قلنا فرق بين

تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم » حاصل الاستدلال بالآية انها دلت على إيجاب الحذر من مخالفة الامر لانه لامعنى للندب ههنا لان الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب أيضا وفى هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل متوقف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع لانه محل النزاع وان بنى على ان الامر للوجوب لزم الدور وتوقفت الدعوى على الدليل وبالعكس ووجه الدفع اثبات كون هذا الامر للوجوب من غير بناء على ان الامر وضعه للوجوب اولا الذى هو محل النزاع فان الامر بالحذر لا يصلح ههنا للندب وغيره سوى الوجوب لما علمت من أن الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب ولا غيره أيضا فتعين للوجوب من هذا الطريق وهذا الاعتراض الذي دفعناه بما ذكر هو الاعتراض الثالث من كلام الاسنوى والجواب عنه بما ذكرنا أولى مما أجاب به الاسنوى لان الاسنوي يسلم أن الامر بالحذر لا يدل على وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه وان حسن الحذر من العذاب دليل قيام المقتضى للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر سفها وعبثا . وانما كان ماقلناه أولى لان ظاهر كلام الاسنوى أن حسن الحذر يغاير وجوب الحذر وليس كذلك بل المراد به الوجوب من الطريق الذي قلناه وهو انه لم يكن الحذر لازما مع وجود المقتضى للعذاب كان الحذر سفها وعبثا فلا يطلب أصلا لا بطريق الوجوب ولا بطريق الندب فيجب حمله على ماقلنا ومتى ثبت وجوب الحذر كان ذلك دليلا على ان الامر للوجوب، لانه لاحذر في مخالفة غير الواجب وحمل المخالفة على مايخالفه مرادا بان يحمل الامر على غير مراده تعالى وذلك حرام مطلقا سواء

الامر و بين الدليل الدال على أن ذلك الامر حق وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول فاعتقاد حقية الامر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الامر حق يجب قبوله لاموافقة الامر فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقريره مقتضاه فان دل على كون الشيء صدقا لدليل الامر فموافقته هي اعتقاد الحقية وان دل على ايقاع الفعل كالامر فموافقته هي الاتيان بذلك الفعل . الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الآية تدل على انه تعالى أمر المخالفين بالحذر بل على أنه تعالى أمر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعل قوله فليحذر ضميراً والذين يخالفون مفعول به وجوابه من وجهين أحدهما ولم يذكره في المحصول أن الاضمار على خلاف الاصل الثاني انه لابد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا فان قيل يعود على الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لان المنافقين كان يثقل عليهم المقام في المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج فاذا أذن له انسلوا معه فنزلت هذه الآية وقيل نزلت في المتسللين عن حفر الخندق واذا كان كذلك فلو أمر المتسللون بالحذر عن الذين يخالفون لكانوا قد أمروا بالحذر عن أنفسهم سلمنا هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لواذا الذين يخالفون وحينئذ يكون لفظ الحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو مما يتعدى الى مفعولين فيصير قوله تعالى أن تصيبهم فتنة ضائعا ليس

كان الحكم ندبا او ايجابا أو حمله على مايخالفه اعتقادا بان يعتقد خلاف ماحكم تعالى به بعيد فان المتبادر من قولنا خالف أمره ترك المأمور به والحمل على المحمل البعيد لايكون الا لصارف واذ ليس فليس وبهذا حصل الجواب عن الاعتراض الاول في كلام الاسنوي وما أجبنا به أولى مما أجاب به وذلك لان جوابه مبنى على الفرق بين الامر وبين الدليل وان الدال ان دل على كون الشيء صدقاً كدليل الامر فموافقته هي اعتقاد الحقيقة وان دل على ايقاع الفعل كالامر فموافقته هي الاتيان بذلك الفعل ووجه الاولوية ان المعترض [illegible] ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى ينتج ماقلنا وقوله بعد ذلك [illegible] الى آخره هو سند ذلك المنع ومن المنع طلب الدليل على المقدمة وابداء الفرق الذي ابداه

له تعلق بما قبله ولا بما بعـده فان قيل يكون مفعولا لاجله فان الحذر لاجل اصابة ذلك قلنا أجاب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الاتيان باللام لانه غير متحد به فى الفاعل لان الحذر هو فعل المتسللين والاصابة فعل الفتنة أو فعل الله تعالى وهذا الجواب مردود فان القاعدة النحوية انه لايجب الاتيان بالجار اذا كان المجرور أنّ أو أن نحو عجبت من أنك قائم وعجبت من أن تقوم فيجوز حذف من فى الموضعين بل الجواب انه لو كان مفعولا لاجله لـكان مجامعا للحذر لان الفعل يجب أن يجامع علته واجتماعهما مستحيل ولقائل أن يجيب أيضا عن قولهم أولا ان الفاعل ضمير يعود على المتسللين بأنه لو كان كذلك لوجب ابرازه فيقال فليحذروا لانه عائد على جمع سلمنا لكن تحذير الناس عنهم لما وقعوا فيه أبلغ فى الذم من تحذيرهم أنفسهم ويستلزمه أيضا بخلاف تحذير أنفسهم فانه لا يستلزم تحذير الغير منهم . الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة أيضا وتقريره أن يقال سلمنا ان قوله فليحذر أمر للمخالفين وانه لاضمير فى الآية ولـكن لم قلتم انه يوجب عليه الحذر أقصى مافى الباب انه ورد الامر به وكون الأمر للوجوب هو محل النزاع قلنا نحن لا ندعى أنه يدل على وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام المقتضى للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضى لـكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب . الرابع وهو أيضا اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد

الاسنوي فضلا عن كونه كلاما على السند وهو لا يفيد لان المنع بدون السند كاف في الاعتراض فهو لايثبت المقدمة لان المعترض يسلم هـذا الفرق ولا يزال يقول ما الدليل على أن موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه على انه لم يتعرض للجواب عن الشق الثانى من هذا الاعتراض وهو انه يجوز أن يراد بالمخالفة حمله على مايخالف المراد وهى حرام مطلقا سواء كان الحـكم ندبا أو وجوبا بخـلاف ما أجبنا به فانه مثبت للمقدمة دافع لوجهى الاعتراض ويمكن حمل جواب الاسنوى على ما أجبنا به لكن بتكلف لاداعي اليه

فيفيد أن أمرا واحداً للوجوب ونحن نسلمه ولا يفيد كون جميع الاوامر كذلك مع ان المدعى هو الثاني. وأجاب في المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف انه عام بدليل جواز الاستثناء [1] فانه يصح أن يقال فليحذر الذين يخالفون عن أمره الا الامر الفلاني وسيأتي أن معيار العموم جواز الاستثناء. الثاني انه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية. الثالث أنه انما استحق العقاب في بعض الصور لعدم المبالاة وهو موجود في الباقي. الدليل الرابع تارك الامر أي المأمور به عاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لاخيه هرون عليهما السلام أفعصيت أمري وقوله تعالى لا يعصون

---

(١) قال الاسنوي « واجاب في المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف الى آخره » حاصل الاعتراض الرابع ان لفظ امره في الآية من قبيل المطلق فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب وحاصل الوجه الاول من الاوجه الثلاثة اننا لانسلم انه مطلق بل نقول انه عام لانه مفرد مضاف وهي تفيد العموم وصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف امره الا هذا الامر وهذا غير كاف في الجواب فانه لاشك في ان بعض صيغ الامر نادبة ومبيحة فلايمكن دعوى العموم وما قيل من افادة الاضافة للعموم ومن صحة الاستثناء غاية ما يفيد ان لفظ أمره الذي هو مفرد مضاف للعموم لهذين الدليلين ولا يفيد ان المراد هنا العموم وما قيل دفعا لهذا الايراد انا نقول انه عام مخصوص بما لا تدل القرينة على انه لغير الوجوب والعام المخصوص حجة في الباقي رده الشيخ الهداد بان للخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصا بما تدل القرينة فيه على الايجاب وهذا ليس محل النزاع وفي هذا الذي قاله الهداد نظر لانه تخصيص بغير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للوجوب والاجماع على التخصيص دليل على وجود المخصص فدفع الايراد صحيح . وحاصل الوجه الثاني من الاوجه الثلاثة ان ههنا مصدراً مضافاً واذا لم تكن الاضافة للاستغراق فهي للجنس والذي يتبادر من هذه الآية وجوب الحذر لمخالفة جنس الامر فيكون وضعه للعموم والا لما صلحت مخالفة جنس الامر علة لوجوب الحذر

الله ما أمرهم[1] وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا عبر بمن التى هى للعموم فدل على ماقلناه فينتج ان تارك الامر يستحق النار ولا معنى للوجوب الا ذلك وقد جعل المصنف كبرى

وبهذا الوجه الثانى يندفع أيضاً ما اورد انه يجوز انيكون الذين يخالفون مفعول فليحذر وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة وهم المخالفون انفسهم والمعنى فليحذر الفسقة عن انفسهم كما فى قوله تعالى « فاقتلوا انفسكم » ووجه الدفع انه على هـذا الذى قالوه أيضاً يتبادر ان السبب فى وجوب الحذر هو مخالفة جنس الامر وبه يثبت المدعى على انه بعيد غاية البعد لا يجوزه العرف قطعا وهـذا الجواب احسن من جواب الاسنوى فى الاعتراض الثانى بقوله سلمنا هذا لكن يلزم منه الخ لانه يرجع فى كل مناقشاته الى امر راجع الى التركيب من حيث الوجهة العربية وباب هـذه واسع لانه يمكن ان يكون ان تصيبهم فتنة الآية مفعولا لاجله والمعنى فليحذر الذين يتسللون منهم لواذا الذين يخالفون عن أمره مخافة ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم مما كسبوا ان اتحد الذين يتسللون مع الذين يخالفون أو يكون من قبيل قوله تعالى « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » ان غاير الذين يتسللون الذين يخالفون والخوف مجامع للحذر

(١) قال الاسنوى « لقول الله حكاية عن قول موسى لاخيه هارون : أفعصيت أمري» وقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم » اعترض على الاستدلال بما حكاه الله عن قول موسى عليه السلام بان امر موسى الذي عصاه اخوه هارون هو قول موسى مخاطبا لاخيه هارون « اخلفنى في قومى » بان اضافة أمري حينئذ عهدية والمراد الامر المعهود ولا نسلم تجرد هـذا الامر عن القرينة لان قول موسى لاخيه « اخلفني في قومي » دل على ان موسى أجلس أخاه خليفة عنه فى قومه واجلاس موسى خليفة عنه انما كان لانفاذ احكام الله تعالى فكان قبوله واجبا على الخليفة فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة حتى يكون من موضع النزاع ساقط فتعين أن يستدل بقوله تعالى لايعصون الله ما أمرهم ولذلك جمع الاسنوى بين الآيتين لان الاستدلال بما حكاه الله عن قول موسى غير تام

الشكل الاول مهملة فقال والعاصى يستحق النار مع أن شرطها أن تكون كلية فالصواب أن يقول وكل عاص كما قررته اعترض الخصم بوجهين أحدهما لا نسلم المقدمة الاولى لانه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى لايعصون الله ماأمرهم معناه لايتركون أى يفعلون فيكون قوله بعد ذلك ويفعلون مايؤمرون تكرارا وجوابه ان الامر المذكور أولا للماضى أوالحال والامر المذكور ثانيا للاستقبال فلا تكرار وتقدير الآية لايعصون الله ما أمرهم به فى الماضى أو الحال ويفعلون مايؤمرون به في الاستقبال هذا هو الصواب في تقريره على ما أراده المصنف فاعتمده ولك أن تقول النزاع في أن تارك الامر اعاص أم لا واما العكس وهو ان العصيان بترك الامر فليس النزاع فيه ودعواه باطلة لان العصيان قد يكون بترك الامر وقد يكون بترك الفعل الواجب اتباعه وقد يكون بارتكاب النهى وغير ذلك فالصواب أن يقول فى تقرير الاعتراض قيل لوكان تارك الامر عاصيا بدلاً عن قوله لو كان العصيان ترك الامر وأيضا فينبغى أن يقول فى الجواب قلنا الاول ماض[1] والثاني حال أو مستقبل لان الثانى مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال والاول لايصلح لكونه ماضيا ولم يتعرض في المحصول لذكر الحال. الاعتراض الثانى لانسلم المقدمة الثانية[2] لان المراد بالعصاة

---

(١) قال الاسنوى « فينبغى أن يقول فى الجواب قلنا الاول ماض » أي فى قوله ماأمرهم « والثانى حال أومستقبل لان الثانى مضارع » أى فى قوله مايؤمرون فالفعل الاول وهو ماأمرهم لا يدل الا على الماضى والفعل الثانى وهو مايؤمرون يصلح للحال والاستقبال والامر سهل

(٢) قال الاسنوى « الاعتراض الثانى لا نسلم المقدمة الثانية » أى المقدمة الكبرى فالاعتراض منع لهذه المقدمة مستندا فيه بان المراد بالعصاة فى قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية هم الكفار بقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد فى النار وجواب الاسنوي هو ان الخلود فى الآية لا يصلح قرينة على ان المراد من العصاة الكفار لان الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما أو غير دائم فلا يختص بالكفار وهذا فضلا عن كونه كلاما على سند المنع لا يفيد المطلوب

في الآية هم الكفار لا تارك الامر لقرينة الخلود فان غير الكافر لايخلد في النار كما تقرر فى علم الكلام وجوابه أن الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما أو غير دائم أى يكون حقيقة في القدر المشترك حذرا من الاشتراك والمجاز ويدل على ماقلناه قولهم خلد الله ملك الامير . الدليل الخامس أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا اباسعيد الخدرى وهو في الصلاة فلم يجبه فقال مامنعك أن تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول يا أيها الذين آمنوا استجيبوا الآية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لانه عليه الصلاة والسلام علم أنه فى الصلاة كما نقله ابن برهان وغيره فتعين ان يكون للتوبيخ والذم وحينئذ فالذم عند ورود مجرد الامر دليل على أنه للوجوب * واعلم أن المصنف ذكر أن أبا سعيد هذا هو الخدرى وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الامام فى المحصول والامام تبع الغزالى فى المستصفى . والصواب انه أبو سعيد بن المعلى ، كذا وقع فى صحيح البخارى فى أول كتاب التفسير وفى سنن أبي داود فى الصلاة وفى جامع الاصول فى كتاب الفضائل وفى غيرها أيضاً واسمه الحرث بن أوس ابن المعلى الانصارى الخزرجى الزرقى واسم الخدرى سعد بن مالك بن سنان من بنى خدرة أنصاري خزرجي أيضاً وقد وقع على الصواب فى بعض نسخ الكتاب وهو من اصلاح الناس

قال « احتج أبو هاشم بأن الفارق بين الامر والسؤال هو الرتبة والسؤال للندب فكذلك الامر قلنا السؤال ايجاب وان لم يتحقق وبأن الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتكون حقيقة فى القدر المشترك . قلنا يجب المصير الى المجاز لما بينا من الدليل وبأن تعرف مفهومها لايمكن بالعقل ولا

لان للخصم ان يقول ان حمل الخلود على المكث الطويل مع التأبيد بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادعاءه فالاحسن ان يجاب باتفاق الفريقين بل الاجماع على ان العاصى مطلقا متوعد فيثبت العصيان بمخالفة الامر والاجماع منعقد على ان صيغة افعل أمر فعند التجرد عن القرينة يكون مخالفتها مخالفة للامر فيثبت المطلوب واستدل فى مسلم الثبوت والتحرير بادلة اخرى فان اردتها فارجع اليهما

بالنقل لانه لم يتواتر والآحاد لاتفيد القطع . قلنا المسئلة وسيلة الى العمل فيكفيها الظن وأيضاً يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق » أقول ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة واختلاف النسخ في التعبير عن المحتج بها ففي أكثرها احتج أبو هاشم كماذكره وهو غير مستقيم لان الثالث لايطابق مذهبه ولا الثانى على أحد التقريرين الآتيين[1] وفي بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير

(١) قال الاسنوي « وهوغير مستقيم لانالثالث لا يطابق مذهبه ولاالثانى على أحد التقريرين الآتيين » أقول يدل على ماقاله ان صاحب المسلم استدل بالاول للقائلين بانه حقيقة للندب وبالثاني للقائلين بالاشتراك وبالثالث للقائلين بالوقف فقال فقالوا أى قائلو الندب أولا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم رده الى مشيئتنا واجاب بقوله بل الى استطاعتنا وثانيا عن أهل اللغة لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فقط والسؤال للندب فكذا الامر واجاب بقوله أقول الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية الالزام قال شارحه صاحب الرحموت والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما انه ليس بينهما فرق فى المعنى فممنوع كيف والصيغة موضوعة للوجوب فيجب ان تصدر ممن له ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجوزا وصرفا عن الحقيقة وأما النقل عن أهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فيطالب بتصحيحه ولو سلم فلا يعارض قولهم ما تواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين يشير بذلك صاحب الرحموت الى مااستدل به القائلون بانه حقيقة في الوجوب بان السلف من الصحابة والتابعين استدلوا بصيغة الامر على الوجوب وتكرر حتى شاع وذاع بلا نكير فدل ذلك على اجماعهم انها له وما قيل انه كان بقرائن الوجوب فلا يدل على وضعها للوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها للندب ممنوع بل كان استدلالهم بتبادر الوجوب من الصيغة وظهوره منها عند التجرد عن القرينة بدليل صرفهم الصيغه الى الندب بالقرائن دون الوجوب بالاستقراء الصحيح وما قيل ان هذا الاجماع سكوتي وهوظني والمسئلة أصولية علمية فلا يكفى فيها الظن وأيضا هذا الاجماع منقول بطريق الآحاد فلا

الامام وفى بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهما من اصلاح الناس * الدليل الاول وهو احتجاج أبي هاشم على ان أفعل حقيقة فى الندب وتقريره أن أهل اللغة قالوا لافارق بين السؤال والامر الا في الرتبة فقط أى ان رتبة الآمر أعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر لان الامر لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف مانقلوه وجوابه أن السؤال يدل علي الايجاب أيضاً لان أهل اللغة وضعوا افعل لطلب الفعل مع المنع من الترك

يفيد الا الظن ممنوع أيضا باننا لانسلم ان الاجماع السكوتى ظنى بل هو يفيد العلم العادى بانهم اتفقوا على ان المتبادر من الصيغة هو الوجوب وهو حاصل بالتكرار في ملاحظة استدلالاتهم بالاوامر وهذا يحصل به علم ضرورى لايحوم حوله ارتياب أصلا كالتجربيات والمشاهدات وليس نقله آحادا بل متواتر المعنى فان فى كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظن فهو ظن فى اللغة فيكفى هذا الظن والا تعذر العمل بالظواهر لانه المقدور فيها وما قيل كيف ثبتت الفرائض المقطوعة حينئذ مدفوع بانها ثبتت بانضمام قرائن أخرى دالة على أن هذه أوامر للوجوب قطعا وبهذا علم انه لو سلم النقل عن أهل العربيـة بان الموضوع له واحد فيهما فلا يعارض هذا الذي تواتر عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ثم قال صاحب الرحموت فان قلت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونة به وأما انفهام الصحابة فلم يثبت الا فى أوامر الله تعـالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة بمعنى أعم فاذا صدر عن الأعلى الذى له ولاية الالزام يفهم الوجوب لكون الرتبـة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم فى عرف من له ولاية الالزام قلت انفهام الصحابة والتابعين مقطوع فى أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الالزام متكلما لايصلح قرينة الايجاب ويصح منه الندب والاباحة وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر فى العام ماينفى لدفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع انى وضعت هذا اللفظ لهـذا

عند من يقول الامر للايجاب وقداستعملها السائل لـكنه لايلزم منه الوجوب[1]
اذ الوجوب لايثبت الا بالشرع فلذلك لايلزم المسؤول القبول من السائل ولقائل

المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر
من غير قرينة انسد باب العلم بالوضع وأما كتب النحو فلا يظهر منها ان الامر
فى الدعاء والايجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغ ولو حسبوا
ذلك فاى حجة فى حسابهم كما عرفت فاحفظه فانه هو الحق اه ومن هذا تعلم أن
الجواب الصحيح عن دليل أبي هاشم هو ماذكرناه من أن هناك فرقا بين السؤال
والامر فى الرتبة وان الوجوب فرع الرتبة ولا نسلم أنه لافارق سواها بل هناك
فارق آخر فى المعنى كما بيناه وأما ماأجاب به المصنف من أن السؤال ايجاب وان
لم يتحقق ذلك لانه ليس للادنى ان يوجب على المستعلى شيئا فقال فيه صاحب
مسلم الثبوت وفيه مافيه قال صاحب الرحموت فى بيان مافيه فان الدعاء لمجرد الطلب
متضرعا ولا شائبة للايجاب فيه أصلا قال فى الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر الى
الوضع لـكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتأمل ولك أن توجه كلامه ان السؤال
في اللغة موضوع للايجاب وان استعمل فى الطلب متضرعا فعدم الافتراق وان سلم
لـكن لايلزم منه الوضع للندب ولا يتحقق الايجاب مطلقا من الادنى على المستعلى
فلا يستعمل فيه فتدبر اه

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان السؤال يدل على الايجاب أيضا لان أهل
اللغة وضعوا افعل لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الامر للايجاب
وقد استعملها السائل لـكنه لايلزم منه الى آخره » هذا الـكلام فيه تسليم أن
السائل استعمل صيغة افعل فى طلب الفعل لكن لايلزم من انه استعملها كذلك
الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك لان هذا الوجوب لايثبت الا بالشرع
فلذلك لايلزم المسئول القبول من السائل ومقتضى هـذا ان السؤال لايدل على
الوجوب لان السائل لايكون دائما الا أدنى من المسؤل لان السؤال معناه الدعاء
وهو الطلب متضرعا فلا يتحقق الايجاب من الادنى على المستعلى فلا يستعمل فيه
كما قلنا فكان فى كلام الاسنوى نوع حزازة

أن يقول على تقدير أن يدل السؤال على الايجاب فيلزم أن يفترقا من وجه آخر لان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال[1] وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون ايجاب الامر يقتضى الوجوب[2] بخلاف السؤال وفيه نظر فانهما مدلولان متغايران ولك أن تمنع ماذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة[3] كما

---

(١) قال الاسنوى « وعلى تقديران يدل السؤال على الايجاب فيلزم ان يفترقا من وجه آخر لان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال » أقول هـذا الـكلام لامعنى له لاننا متى قدرنا أن السؤال يدل على الايجاب كان ايجابه دالا على الوجوب قطعا لان الوجوب اثر الايجاب فلا يتخلف عنه وان كان المراد ان الايجاب الذى دل عليه السؤال يوجب القبول على المسؤل وايجاب الامر يدل على الوجوب بمعنى الاتيان بالفعل فهذا الفرق لايخرج السؤال عن انه يدل على الايجاب الذى من لوازمه الوجوب

(٢) قال الاسنوى « وقد يجاب بان المعنى بالرتبـة هو كون ايجـاب الامر يقتضى الوجوب الى آخره » أقول معنى هذا أن معنى الاختلاف فى الرتبة يرجع الى اختلاف الآمر والسائل فان الامر انما يكون ممن له ولاية الالزام والسؤال انما يكون من الادنى الذى ليس له ولاية الزام المسؤل وأما انه ليس بين الامر والسؤال فرق فى المعنى فممنوع فمدلول الامر غير مدلول السؤال وان كانت الصيغة واحدة لـكنها موضوعة للوجوب فيجب أن تصدر ممن له ولاية الايجاب ولا يصح للادنى استعمالها الا تجوزا وصرفا عن الحقيقة كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « ولك أن تمنع ما ذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة » أقول الفرق بالرتبة لايختص بالمعتزلة الا اذا كان من جهة العلو فى الامر وعدمه فى السائل أما اذا كان الفرق في الرتبة من جهة الاستعلاء الذى هو هيئة فى كلام الآمر والتذلل والتضرع الذى هو هيئـة فى كلام السائل فهو المذهب المنصور الذي صححه الآمدي فى الاحكام ومنتهى السول والامام الرازى وهو مذهب الحنفية وليس مذهب المعتزلة وهذا هو الذى يقتضيه ماقدمناه ولا يتحقق الايجاب مطلقا من الادنى على المستعلى فلا يستعمل فيه

تقدم بل الفرق أن السؤال أمر صادر بتذلل والامر أعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان [١] وقد لا يترب على ايجاب الامر كطلب

(١) قال الاسنوى « بل الفرق ان السؤال أمر صادر بتذلل والامر أعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال الى آخره » اقول قد علمت أن السؤال لا يدل على الايجاب أصلا فلا يترتب عليه وجوب وأما سؤال العطشان فانما أوجب على المسؤول اعطاء الماء ان كان غير محتاج اليه للسائل بأمر الشارع اغاثة الملهوف واحياء للنفس لا لايجاب السؤال ولو كان الامر كما قال الاسنوى من أنه يترتب الوجوب على ايجاب السؤال وقد لا يترتب لم يكن الامر أعم على أن دعوى ان الامر أعم غير مسلمة لما علمت أن الامر لا يكون الا ممن له ولاية الايجاب بخلاف السؤال فانه لا يكون الا من الادنى الذى ليس له ولاية الايجاب وتسمية ما يصدر منه أمراً مجاز لوجود الصارف عن الحقيقة فهو مستعمل فى الدعاء مجازاً وكيف يتأتى أن يكون الامر أعم وهو يقول ان السؤال أمر صادر بتذلل والامر لا يكون عند المعتزلة الا مع العلو وعند الحنفية ومن وافقهم لا يكون الا مع الاستعلاء فهما متباينان على هذين المذهبين نعم على ما تقدم ان الامر لا يشترط فيه علو ولا استعلاء يكون الامر أعم لكن قد علمت أنه خلاف الصحيح وانه مخالف للعرف ان جرينا على ما اختاره التاج السبكى فى التكملة أو مخالف للغة على ما اختاره الكمال بن الهمام كما قدمناه عند حكاية الخلاف فى ذلك واستدل صاحب المسلم بالدليل الثانى فى كلام البيضاوى للقائلين بالاشتراك المعنوى بين الندب والوجوب وبينهما والاباحة فقال مع شرحه الفواتح وقالوا ثبت الرجحان أو الاذن بالضرورة الاستقرائية أى قال الأولون ثبت الرجحان والآخرون ثبت الاذن فلم يثبت الزائد من الحرج فى الترك على الرجحان أو لم يثبت الزائد وهو الرجحان لعدم الدليل عليه فلا مدلول الا ذلك فاندفع ما فى المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية وهو ممنوع عنه ووجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان أو الاذن بالاستقراء وان الزائد من غير دليل فافهم وأجاب عن ذلك فقال مع شرحه قلنا قد ثبتت الزيادة على الرجحان أو الاذن بادلتنا المتقدمة

السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص انهما سواء فى الايجاب والوجوب .
وقوله « وبأن الصيغة » معطوف على قوله بأن الفارق وتقريره من وجهين :
أحدها أن الصيغة قد استعملت فى الوجوب كقوله تعالى أقيموا الصلاة وفي
الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لـكل منهما لزم الاشتراك أو
لاحدهما فقط فيلزم المجاز فتكون حقيقة فى القدر المشترك وهو طلب الفعل
دفعاً للاشتراك والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلا للقائل بأنها حقيقة فى القدر

فعدم الدليل على الزيادة ممنوع وبهذا تعلم أن المتعين فى تقرير الدليل الثاني هو
الوجه الاول فى كلام الاسنوى وان يكون دليلا للقائل بأنها حقيقة فى القدر
المشترك ، وأما الوجـه الثانى وهو تقرير الامام وأتباعه فهو كما قال الاسنوى
بعيد عن كلام المصنف بل هو بعيد فى ذاته فانه لايدل لابي هاشم الا بزيادة
مازادوه ، وأما عطفه على دليل أبي هاشم فهو فاسـد اذا جعلناه دليـلا له
وهو انما يلزم على نسـخة من نسخ المصنف لا على مافى نسختين فيحمل
مافى النسخة المخالفة للواقع على الخطأ من الناسخ كما قيل : ويل للمؤلفين
من الناسخين الماسخين للـكلام . وجواب المصنف وتبعه الاسنوى عن ذلك
هو بمعنى ماقدمناه عن مسلم الثبوت وشرحه . واستدل صاحب المسلم
للمتوقفين بالدليل الثالث فى كلام الاسنوى فقال مع شرحه الرحموت المتوقفون
قالوا لو علم الوضع فاما بالعقل أو النقل والاول باطل كيف والعقل لامدخل له فى
معرفة الاوضاع وأما النقل فالآحاد منه لايفيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجد
لوجود الاختلاف فيه وأيضاً يكون الخلاف بهتا واذا بطل التواتر والآحاد بطل
العلم بالنقل أيضاً . وهذا الدليل لوتم لدل على أن التوقف بمعنى لاندرى معناه كما
مر فى النقل الثانى عن الاشعرى وأجاب عن ذلك بقوله مع شرحه أولا لانسلم
ان العقل لامدخل له فيه بل العقل قد يكون له مدخل كما مر فى بيان طرق معرفة
الوضع نعم لايكون له استقلال فى المعرفة فان قلت استقلال العقل مسلم البطلان
فلا بد من النقل وهو متواتر أو آحاد وكلاهما باطل فحينئذ لاتوجه لهذا المنع
قلت لو أريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع الى الشق الاخير فانا نقول يجوز ان

المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبي هاشم فاسد * التقرير الثاني وهو تقرير الامام واتباعه كلهم ان نضم الى التقرير الاول زيادة أخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الاعم غير دال على الاخص فيكون لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب وجواز الترك معلوم بالبراءة الاصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولامعنى للندب الا ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبي هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف وجوابه أن المجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه اجماعا اذا دل عليه دليل وهاهنا كذلك للادلة الخمسة التي أقمناها على انه حقيقة في الوجوب فقط وقوله « وبان تعرف » هذا دليل الغزالي وموافقيه على التوقف وقد تقدم أن عطفه على دليل أبي هاشم لايصح وتقريره أن الطريق الى معرفة مدلول

يكون نقل مقدمة متواتراً [illegible] مختلفاً فيه ثم يستمد بالعقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ويقع الخلاف فيه [illegible] خلاف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانيا اخترنا أنه آحاد وسلمنا أنه لاعلم بل يكفى الظن بالاستقراء وهو كاف في اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرائن الاخرى وقلنا ثالثا اخترنا أن [illegible] النقل متواتر كيف لا وقد تواتر استدلالات العلماء انها له وماذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقاً [illegible] التحقق لاحقاً والاختلاف اذا كان لاحقاً لايقدح الاتفاق سابقاً وأماخلاف [illegible] القاضى والاشعري فلعله للغفلة عنه على أن التواتر قد يكون بالنسبة الى [illegible] دون أخرى فيفيد العلم لاولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولايكون [illegible] وماقيل ذلك أى كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك [illegible] الكل لان الكل معتنون بمثل هذا الامر العظيم فأقول اشتراك الكل فى السبب ممنوع لان التواتر اذا كان متفاوتاً لكثرة المطالعة لاقضيتهم وتواريخهم مثلا وعدمها كان سبب العلم متفاوتاً فمن أكثر لمطالعة أقضيتهم وتواريخهم علم بالتواتر ومن لا فلا فتدبر اه أقول مما يدل على [illegible] التواتر [illegible] كان ينكر كون المعوذتين من القرآن [illegible]

افعل اما ان يكون بالعقل وهو محال لانه لامجال له فى اللغات واما بالنقل المتواتر وهو محال أيضا والا لكان بديهيا حاصلا لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع واما بالآحاد وهو باطل لان رواية الآحاد ان أفادت فانما تفيد الظن والشارع انما أجاز الظن فى المسائل العملية وهى الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الانباري شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد واذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف . وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لانسلم انها علمية لان المقصود من كون الامر للوجوب انما هو العمل به لامجرد اعتقاده والعمليات مظنونة يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب فى تقريره وأما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل[1] لان المعلوم يستحيل

وجدهما مكتوبين فى مصحف وذلك بناء على تواتر قرآنيتهما لم يبلغه وقد بلغ غيره فلما بلغه قرآنيتهما متواترا رجع عن قوله الاول وقال بالقرآنية ومن هذا تعلم ان المتعين اذ يقال ان النسخة الصحيحة هى التى وقع فيها احتج المخالف بدون ذكر أبي هاشم وغيره فيشمل الفرق الثلاث وماعدا هذه النسخة وقع فيها تحريف من الناسخ .

(١) قال الاسنوى « هذا هو الصواب فى تقريره وأما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية الى آخره » أقول قد علمت مما قدمناه أنه لو سلمنا أنه ظن فى الاصول فيكفى هذا الظن والا تعذر العمل باكثر الظواهر لانه المقدور فيها ومعنى هذا أنه يكفى فيها الظن مع كونها علمية ومن الاصول لكونها وسيلة للعمل بأكثر الظواهر والا لتعذر العمل بذلك فلا وجه للقول بأنه باطل ونحن لا ندعى اثبات المعلوم بطريق مظنون بل نقول ان هذا الطريق المظنون يكفى أن يثبت به حكم أصولى يكون وسيلة للعمل على أنك قد علمت أن الثابت علم عادي فانهم اتفقوا على أن المتبادر منها الوجوب وهو حاصل بالتكرار في ملاحظة استدلالاتهم بالاوامر وهذا يحصل به علم ضرورى لا يحوم حوله ارتياب اصلا كيف والاسنوى نفسه يقول بعد ذلك وعن هذا الدليل جواب

اثباته بطريق مظنونة وقد منع في المحصول ايضا كونها علميـة ولم يذكر تعليل المصنف بل قال لانا بينا انه لاتعين فى المباحث اللغوية وذلك لتوقفها على نفي الاحتمالات العشرة ونفيها ماثبت الا بالأصل. الثانى لانسلم الحصر لانا قد نتعرفه بتركيب عقلى من مقدمات نقلية كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فانه يدل على ان الامر للوجوب وقد تقدم ذكره فى الدليل الرابع من هذه المسئلة وكقولنا ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فانه يدل على ان الجمع المحلى للعموم كما تقدم في آخر الفصل الاول من باب اللغات وذلك بالطريق الذى قلناه لان نفس المقدمتين نقليـة وتركيبهما تركيب عقلى علم من العلوم العقلية وعبر الامام فى المحصول والمنتخب عن هذه بقوله انه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فأورد عليه أن هـذا الدليل نقل محض لان المقدمتـين نقليتان وحظ العقل انما هو تفطنه لاندراج الصغرى في الكبرى فلذلك عدل صاحب الحاصل الى ماتقدم وتبعه عليه المصنف وقول المصنف كما سبق يحتمل كلا من المثالين المتقدمين والاول أولى للتصريح به فى الحاصل والمحصول ولـكونه دليلا على نفس المسئلة المتنازع فيها ولانه أقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف ينفع فى مواضع وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعضهم بكثرة المطالعة لاقضيتهم وتواريخهم وغيره لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف ولقائل ان يقول ينبغي للمصنف على طريقة الجدليين تقديم جوابه الثانى على الاول كما فعل في الحاصل والمحصول فيقول أولا لانسلم الحصر. سلمنا لكن نختار تعرفه بالآحاد وذلك لان الثانى فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك فان قيل دعواه أنه يعلم بتركيب عقلى من مقدمات نقلية لايدفع السؤال لان هذه المقدمات النقلية اما أن يكون نقلها بالتواتر أو بالآحاد ويعود السؤال بعينه وجوابه باختيار التواتر

ثالث لم يذكره المصنف ينفع فى مواضع وهو التزام حصول التواتر الى آخره وهو عين ما قدمناه فمنع الامام فى المحصول كونها علمية غير مسلم

ولا يلزم منه أن يعرف كل أحد انه للوجوب وانما يلزم ذلك أن لو كان التركيب العقلي ضروريا وهو ممنوع

قال « الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للاباحة لنا أن الامر يفيده وروده بعد الحرمة لايدفعه قيل واذا حللتم فاصطادوا للاباحة قلنا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا واختلف القائلون بالاباحة فى النهى بعد الوجوب » أقول اذا فرعنا على أن الامر للوجوب [1] فورد بعد التحريم ففيه مذهبان أصحهما عند الامام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يكون أيضا للوجوب [2] ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضى والآمدى عن المعتزلة والثانى انه يكون للاباحة وهو الذى نص عليه الشافعي كما نقله عنه القيروانى فى كتاب المستوعب وابن التلمسانى فى شرح المعالم والاصفهانى فى شرح المحصول ونقله ابن برهان فى الوجيز عن اكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف امام الحرمين وصرح أيضاً به الآمدى فى الاحكام ومع ذلك فله ميل الى الاباحة فانه قال عقبه واحتمال الاباحة أرجح نظرا لغلبته قال فى المحصول والامر بعد الاستئذان كالامر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شيء فقال له افعله واستدل المصنف على الوجوب بأن الامر يفيده اذ التفريع عليه ووروده بعد الحرمة ليس معارضا حتى يدفع ماثبت له لان الوجوب والاباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحـة [3] فكذلك الوجوب احتج

(١) قال المصنف «المسألة الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للاباحة الى آخره » قال الاسنوى « أقول اذا فرعنا على أن الامر للوجوب الى آخره » أشار الى ان هذا الخلاف بين الفريق القائل بأن الامر للوجوب وهو واضح

(٢) قال الاسنوى « ففيه مذهبان أصحهما عند الامام الى آخره » وهو مذهب عامة الحنفية والمعتزلة وقيل الامر بعد الحظر يكون لما طرأ الحظر عليه اباحة كان أو وجوبا واختاره الـكمال بن الهمام قال فى مسلم الثبوت وهو قريب اه أى من الصواب كما فى فواتح الرحموت

(٣) قال الاسنوى « ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى آخره » أى

الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا[1] فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن فالآن باشروهن وفى الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عين ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث فكلوا وادخروا. وجوابه انهذه الادلة معارضة بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين[2] فان القتال فرض كفاية بعد ان كان حراما وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فاذا ادبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى فاذا تعارضا

فكان الانتقال الى كل من الاباحة والوجوب ممكنا لكن مقتضى الوجوب قد وجد حيث كانت حقيقة فيه واذا وجد المقتضى من غير مانع وجب القول به وما قيل ان العرف مانع عن الوجوب مقتض للاباحة مدفوع بعدم تسليم العرف. والدلالة فى بعض المواضع التى استدللتم بها انما هى بالقرائن الجزئية

(١) قال الاسنوي « احتج الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى: واذا حللتم فاصطادوا » الى آخر ما استدل به. أجيب بأن هذه الادلة انما جاء فيها الامر للاباحة لوجود الصارف عن الوجوب وهو العلم بأنها شرعت لا نتفاعنا فان الاصطياد فى قوله تعالى « واذا حللتم فاصطادوا » انما شرع لانتفاعنا لاننا نتلذذ باكله قطعاً وأيضاً قوله تعالى قبل ذلك « وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما » قرينة على أن الامر للاباحة وكذا الانتشار فى قوله تعالى « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا » وكذا الادخار فى قوله صلى الله عليه وسلم كما فى صحيح مسلم « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث فادخروها » وهكذا البواقى ودعوى القائلين بالاباحة أنها صارت الاباحة حقيقة عرفية غير مسلمة اذ هى لا تثبت الا اذا صارت بحيث يسبق الفهم اليها من الامر بعد التحريم من غير قرينة

(٢) قال الاسنوي « وجوابه أن هذه الادلة معارضة بقوله تعالى: فاذا انسلخ الاشهر الحرم » الآية. وفى قوله صلى الله عليه كما رواه الشيخان « فاذا ادبرت » الحديث أي فامتنع حدوث العرف الذى يدعيه القائل بالاباحة وترجح القول بالوجوب بما ذكرناه من الدليل

تساقطا وبقى دليلنا سالماً عن المنع فيفيد الوجوب. قوله « واختلف القائلون » يعني ان القائلين بالاباحة في الامر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالاباحة لان تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بانه للتحريم كما لو ورد ابتداء بخلاف الامر بعد التحريم. والفرق من وجهين: أحدهما أن حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل. الثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهى عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور واعتبار الشرع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح. واما القائلون ان الامر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم ان النهي بعد الوجوب للتحريم

قال « الرابعة الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه. وقيل للتكرار. وقيل للمرة. وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجهل بالحقيقة. لنا تقييده بالمرة والمرات من غير تكرار ولا نقض وانه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز وأيضاً لوكان للتكرار لعمّ الاوقات فيكون تكليفاً بما لا يطاق ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه » أقول اذا ورد الامر مقيداً بالمرة أو بالتكرار حمل عليه وان ورد مقيداً بصفة أو شرط فسيأتي أنه يتكرر قياسا لا لفظا وان كان مطلقاً أو عاريا من هذه القيود ففيه مذاهب: أحدها انه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بتكرار أو مرة[1] الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود

(١) قال المصنف « الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه الى آخره » قال الاسنوى « ففيه مذاهب أحدها لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية الى آخره » أي ويحتمل التكرار على ما اختاره الامام الرازي وصرح بذلك في مسلم الثبوت ونسبه للحنفية فقال والامر لطلب الفعل مطلقاً عندنا فيبرأ بالمرة ويحتمل التكرار اه قلت الحنفية يقولون بأن الامر لطلب الفعل مطلقاً وأنه لا يحتمل التكرار لان التكرار اثبات الفعل مرة بعد أخرى فهو ملزوم العدد وقد

باقل من المرة الواحدة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به لا جرم انه يدل عليها من هذا الوجه وهذا المذهب اختاره الامام واتباعه ونقله عن الاقلين واختاره أيضا الآمدى وابن الحاجب والمصنف. وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه لانه لو كان للمرة لكان دافعاً للتكرار لانهما متقابلان. الثانى انه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر وهو رأى الاستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لكن بشرط الامكان كما قاله الآمدى. والثالث يدل على المرة وهو قول أكثر اصحابنا كما حكاه الشيخ ابو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع ونقل القيروانى فى المستوعب عن الشيخ أبى حامد انه مقتضى قول الشافعى. الرابع انه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف اعماله فى احدهما على وجود القرينة. الخامس انه لاحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف أيضاً واختار امام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الاول تبعا للآمدى وليس كذلك فافهمه. قوله «لنا» أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه: أحدها أنه يصح أن يقال[1] افعل

نص صاحب المسلم نفسه بعد ذلك أنه لا يحتمل العدد عند الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الاولى وقد صرح فخر الاسلام وفى البديع بأنه لا يحتمل التكرار عند الحنفية فصار الفرق بين ما اختاره الامام الرازى واتباعه والآمدى وابن الحاجب والمصنف وبين مذهب الحنفية بعد اتفاق الفريقين على انه لطلب الفعل مطلقاً انه عند الحنفية لا يحتمل التكرار وعند هؤلاء يحتمل التكرار.

(١) قال الاسنوى «أى الدليل على ماقلناه من ثلاثة أوجه أحدها انه يصح أن يقال الى آخر الوجوه الثلاثة» وقد زيفها الاسنوي وكلامه ظاهر غير انه قوله فى الثانى وأيضا فالالفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية كما تقدم فيه ماتقدم فى مبحث الدلالة فتذكره. وقد استدل في مسلم الثبوت بان اجماع أهل العربية على أن هيئة الامر لا تدل الا على الطلب في الاستقبال وخصوص المطلوب من خصوص المادة وهى الطبيعة من حيث هى هى اه قال شارحه صاحب فواتح الرحموت فالامر انما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمله

ذلك مرة او مرات وليس فيه تكرار ولا نقض اذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكراراً وبالمرات نقضا ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكرارا وبالمرة نقضا وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لان عدم التكرار والنقض قد لا يكون لكونه موضوعا للماهية من حيث هى بل لكونه مشتركا أو لاحدهما ولا نعرفه كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على احدهما . الثانى ان الامر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعاً كآية الصلاة وعرفا نحو احفظ دابتى وورد تارة للمرة شرعا كآية الحج وعرفا كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة فى القدر المشترك بين التكرار والمرة وهو طلب الاتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لانه لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان كان فى احدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الاصل. وهذا الدليل قد استعمله الامام واتباعه في مواضع كثيرة وفيه

ولك ان تمنع ان المادة هي الطبيعة من حيث هى فان الامر مختصر المصدر المفرد الدال على الوحدة فتأمل اه ولكن كلا من دعوى ان الامر مختصر المصدر المفرد ودعوى ان المصدر المفرد دل على الوحدة غير مسلمة لان صيغة الامر هيئة موضوعة للطلب في الاستقبال لمطلوب خاص تدل عليه المادة الخاصة التى هى الطبيعة وقد تقدم ثبوت اجماع أهل العربية على ان المصدر المندمج فى الفعل للطبيعة من حيث هى او المقيد بالوحدة المنتشرة بل خصوص المطلوب من صلاة وصوم وحج وغير ذلك انما هو من خصوص المادة وهى الطبيعة من حيث هى واذا قررنا الدليل علي هذا الوجه كان دالا على المذهب الذى اختاره المصنف تبعا للامام الرازى ومن تقدموا ولا يناسب مذهب الحنفيه القائلين انه لا يحتمل التكرار ولك ان تقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب والمادة للطبيعة فالامر انما يدل لطلب الطبيعة فاذا اتى المأمور بفرد واحد فقد اتي بتمام المطلوب وهو الطبيعة وانقطع الطلب ويلغو الفعل مرة أخرى لانه غير مطلوب والتكرار ليس الا الايقاع مرة بعد أخرى ولما امتنع كون الفعل الثانى مطلوبا امتنع كون التكرار مطلوبا فلا يحتمل الامر التكرار واما تجوزه فيه من قبيل اطلاق المطلق فى المقيد فلا يصح لان المصدر الماخوذ

نظر لانه اذا كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له لان الاعم غير الاخص ولكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز على سبيل المجاز وأيضاً فلأن الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية كما تقدم فاذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازاً [1] لانه غير ماوضع له فاستعمال الامر في المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز لما قلناه ففر من مجاز واحد فوقع في مجازين. وهذا البحث يجري في سائر الالفاظ الموضوعة لمعنى كلي وان كان مستبعدا لكن القواعد قد أدت اليه . وقد صرح الآمدى في الاحكام بموافقة ما ذكرته فقال في اوائل الكتاب في القسمة الثانية جوابا عن سؤال ما نصه لانه لا يخفى ان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا

في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يابى الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح الا بما يندمج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت اجماع اهل العربية على ان المندمج فيه الطبيعة من حيث هي او المقيدة بالوحدة المنتشرة فلا تجوز بارادة التكرار اصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقا اوكونه واحدا بالانتشار فلا يحتمله الامر لاحقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ماقررنا اندفع ما اورده على التحرير من أنه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذى لايدل عليه بل ينافيه فتدبر كذا يؤخذ من فواتح الرحموت على المسلم ووجه دفعه ان المعترض قرر الدليل بالذى قرره صاحب المسلم وبهذا التقرير يدل على مذهب القائلين باحتمال التكرار ، اما بالتقرير الذي ذكره صاحب فواتح الرحموت فانه يدل لمذهب القائلين بعدم احتمال التكرار ويتضمن الرد على القائلين بانه يحتمل التكرار كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « فاذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازا الخ » محل ذلك اذا استعمل فيه من حيث الخصوص اما اذا استعمل فيما تشخص في الخارج من حيث انه تمام الموضوع له وهو الماهية من حيث هي فيكون حقيقة لا مجازا لان الطبيعة من حيث هي هي معناها الطبيعة لا بشرط شيء الصادقة

له في غير ما وضع له هذا لفظه . الثالث وهو دليل على ابطال التكرار خاصة انه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها لعدم اولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين : أحدهما انه تكليف بما لا يطاق . الثاني انه يلزم ان ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن ان يجامعه في الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك واحترز بقوله لايجامعه عن نحو الصوم مع الصلاة ولك ان تقول قد تقدم ان القائل بالتكرار يقول انه بشرط الامكان فلا يرد ما قاله من التكليف بما لا يطاق

قال « قيل تمسك الصدّيق على التكرار بقوله تعالى وآتوا الزكاة من غير نكير . قلنا لعله عليه الصلاة والسلام بين تكراره . قيل النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر . قلنا الانتهاء أبدا ممكن دون الامتثال . قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ. قلنا وروده قرينة التكرار . قيل حسن الاستفسار دليل الاشتراك. قلنا قد يستفسر عن افراد المتواطىء » أقول احتج من قال بان الامر يفيد التكرار بثلاثة اوجه: الاول ان اهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك ابو بكر الصديق رضي الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك اجماعا منهم على انها للتكرار. والجواب انه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة ان هذه الآية للتكرار. فان قيل الاصل عدمه قلنا لما أجمعوا على التكرار مع ان الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جمعاً بين الادلة . وهذا الدليل وجوابه يقتضيان ان

بالطبيعة بشرط شيء وبشرط لا شيء ولذلك تحمل على فردها الخارجي حمل هو هو فيقال زيد انسان مثلا ومن هذا تعلم ان مانقله عن الآمدي بعد ذلك من قوله فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المفيدة على الخصوص استعمال في غير ما وضع له مصرح بما يوافق ما ذكره لان كلام الآمدي صريح في ان جعله استعمالا في غير ما وضع له انما هو اذا استعمل اسم المطلق في المقيد على الخصوص اى من حيث الخصوص وهذا لا ينافي انه اذا استعمل فيه من حيث انه تمام المعنى الموضوع له وهو الماهية يكون حقيقة

الامام يسلم ان ذلك اجماع وهو مناقض لما سيأتى من كونه ليس باجماع ولا حجة . الثانى النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياساً عليه والجامع ان كلا منهما للطلب . وجوابه ان الانتهاء عن الشيء أبدا ممكن لان فيه بقاء على العدم وأما الاشتغال به أبدا فغير ممكن .وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك ان النهى كالامر في التكرار والفور. الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجز ورود النسخ[1] لان وروده ان كان بعد فعلها فهو محال لانه لاتكليف

---

(١) قال الاسنوى «الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجز ورود النسخ الخ » أقول اجابوا عن هذا الدليل بوجهين اولا اننا لا نمنع تكرار الامر بتقييد الدوام والتكرار وبتكرر السبب فنقول النسخ اما وارد قبل العمل فلا اشكال حينئذ واما بعد العمل والاتيان بالمأمور به فان كان الوجوب متكررا بتكرر العلة أوثابتا للتقييد به صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة هو الذى يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر لمطلق التكرار بل فهم من الخارج وما لايكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح انتساخه بالنسبة الى الآتى وانما ينتسخ عن غيره فقد علمت أن القول بعدم التكرار انما ينافي النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه . فمحصل الجواب ان نقول لهذا المستدل ان كان مرادك بعدم جواز ورود النسخ عدم جوازه في الامر المطلق الذى لم توجد فيه علة متكررة تقتضى تكرر الوجوب ولم يقيد بالتكرار صريحا فدعوى جواز وروده غير مسلمة ونقول لايصح انتساخه بالنسبة الى الآتى لان الطلب قد انتهى بالفعل مرة وان كان مرادك بعدم جواز ورود النسخ عدم جوازه فى الامر الذى يتكرر بتكرر العلة أو للتقييد به صريحا فما وقع قبل النسخ لا ينسخ وانما الذى ينسخ هو الوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة لكن لايلزم من ذلك ثبوت مدعاكم وهو ان الامر المطلق للتكرار وأجابوا ثانيا بما أجاب به المصنف وهو جواب معترض بما قاله الاسنوى وحاصل اعتراض الاسنوى اننا اذا صح ان نحمل ورود النسخ على الامر المطلق قرينة انه كان للتكرار

وان كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على انه للتكرار. وجوابه ان النسخ لا يجوز وروده على الامر الذي يقتضى مرة واحدة لكن اذا ورد على الامر المطلق صار ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار لقرينة جائز هكذا ذكره في المحصول فتبعه عليه المصنف ولك ان تقول ان صح هذا الجواب فيلزم ان لا يكون جواز الاستثناء دليلا على العموم البتة لامكان دعواه في كل استثناء وذلك مبطل لقوله بعد ذلك ومعيار العموم جواز الاستثناء .وأيضا فهو مناقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لا سيما انهم استدلوا عليه بقضية ابراهيم مع ان الذبح يستحيل تكراره. وايضا فيلزم منه التكليف بما لا يعلمه الشخص. قوله « قيل حسن الاستفسار » أى استدل من قال بأن الامر مشترك بين التكرار والمرة بانه يحسن الاستفسار فيه فيقال أردت بالامر مرة واحدة أم دائما ولذلك قال سراقة للنبي صلى الله عليه وسلم احجنا هذا لعامنا أم للابد(١)

يصح ان يقال أيضا ان جواز الاستثناء لا يكون دليلا على العموم لغة فيصح ان يقال ان صيغة العام ليست لغة للعموم وانما عمت بالاستثناء الذى هو دليل العموم من خارج نعم قد يقال مقصود المصنف وغيره ممن أجابوا بهذا الجواب منع الملازمة بانه يجوز أن يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذ هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج وحينئذ يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول ويرتفع اعتراض الاسنوي وغيره على هذا الجواب الذي ذكره في المحصول وتبعه عليه المصنف وعلى ذلك لا يناقض قولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لان النسخ قبل الفعل على الجواب الاول لا اشكال فيه

(١) قال الاسنوي « ولذلك قال سراقة للنبي صلى الله عليه وسلم أحجنا هذا العامنا الخ » أقول الحق ان هذا سؤال الاقرع بن حابس كما في اكثر كتب الاصول لما رواه الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج فحجوا . فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يارسول الله قال لو قلتها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا

مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه فلو كان الامر موضوعا في لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار . وجوابه ان ماقاله ممنوع فانه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما اذا قال اعتق رقبة فتقول أمؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة (١)

ان الحج مرة فمن زاد فمتطوع كذا في الدر المنثور واماسؤال سراقة فلم يكن في الحج بل كان في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما رواه مسلم عن الامام محمد الباقر عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيها فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة فقال سراقة ابن مالك بن جعشم ألعامنا هذا أم لابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وسلم اصابعه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لابد . فربما يستدل به على الاشتراك لفظاً بان يقال لولا الاشتراك لفظاً لما اشتبه على السائل ولما سأل أو معنى ويكون السؤال لتعيين أحد ما صدقيه وهو للقدر المشترك بين المرة والتكرار كما قال الاسنوى أو يستدل به على احتمال التكرار فانه لولا الاحتمال لما صح السؤال والكل محتمل بحسب الظاهر . وقد يستدل به أيضاً للقول بالتكرار بأن السائل قدفهم منه التكرار ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الامر لهذا التعارض فسأل

(١) قال الاسنوي « وجوابه ان ما قاله ممنوع فانه قد يستفسر عن افراد المتواطىء كما اذا قال اعتق رقبة فتقول أمؤمنة الخ » أي لانا نقول ان الامر لايدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بتكرار أو مرة فكان محتملا للتكرار كما هو محتمل للمرة فكان متواطئاً فسؤاله عن افراده . وقد اجاب الحنفية القائلون بانه لا يحتمل التكرار عن هذا بانه يجوز انه اشتبه عليه الامر فيه بانه متكرر بتكرر السبب كالصلاة فانها متكررة بتكرر سببها وهو الوقت واشهر الحج متكررة ايضاً فاشتبه عليه ان اشهر الحج سبب كوقت الصلاة أم لا فسأل فلا يقوم السؤال حجة على أن الامر يحتمل التكرار مع وجود هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه عليه الصلاة والسلام غضب على السائل

قال« الخامسة الامر المعلق بشرط أو صفة مثل وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضي التكرار لفظاً ويقتضيه قياساً: أما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه ولانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر . وأما الثانى فلان الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكررها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله(1) »أقول الامر المعلق بشرط

ـورى بروايات السنن أن قوله تعالى« لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم » نزل فيه ولهذا قال صاحب الرحموت على قول مسلم الثبوت أو لاحتمال التكرار: ان هذا نداء من بعيد فاعرض عنه او للاشارة الى انه لا يصلح دليلا لاحتمال التكرار ولا لغيره ماقاله وقدمناه

(١) قال المصنف « الخامسة الامر المعلق بشرط او صفة الى آخره» اقول حاصل الخلاف كما فى مسلم الثبوت وغيره ان صيغة الامر المعلق بشرط او صفة قيل موضوعة للتكرار بتكرر الشرط أو الصفة مطلقاً علة كان الشرط او الصفة اولا وهذا هو قول من قال انه يقتضى التكرار لفظاً ولهذا فسر الاسنوي قوله لفظاً بقوله اى ان هذا اللفظ وضع للتكرار اهـ اى مطلقاً كما قلنا وقيل ليست صيغة الامر المعلق بما ذكر للتكرار مطلقاً علة كان الشرط او الصفة أولا فان كان الشرط أو الصفة علة فقد اختلف فيه فقيل يتكرر بتكررها عقلا وهو قول القائل انه لا يقتضيه لفظاً أى بطريق وضع الصيغة ولكن يقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس وقيل لا يتكرر اذا كان الشرط او الصفة علة واذا ثبت الخلاف فيما اذا كان الشرط او الوصف علة على هذا الوجه كان ماقاله الامام وجزم به المصنف من حكاية الخلاف فى ذلك والتمثيل بمثل السرقة والجنابة هو الحق وكان قول الآمدى وابن الحاجب : ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فان ثبت كالربا فانه يتكرر بتكرر علته اتفاقاً.اهـ غلطاً ولذلك قال فى مسلم الثبوت بعد أن حكى الخلاف على وجه ما قلنا فدعوى الاجماع في العلة كما فى المختصر وغيره على التكرار بتكررها غلط اهـ مع زيادة من شرحه قال شارحه صاحب الرحموت ولا يصح تغليط مدعي الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرر الشرط وان

كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو بصفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يقتضى تكرار المأمور به عند تكرر شرطه أو صفته ان قلنا الامر المطلق يقتضيه فان قلنا انه لا يقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا فيه ثلاث مذاهب : أحدها يقتضيه من جهة اللفظ أى ان هذا اللفظ قد وضع للتكرار . والثانى لا يقتضيه أى لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية . والثالث انه لا يقتضيه لفظا ويقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس قال فى المحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف . واختار الآمدى وابن الحاجب أنه لا يدل عليه قالا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فان ثبت كالزنا فانه يتكرر بتكرر علته اتفاقا وهذا مناف لكلام الامام حيث مثل بالسرقة والجناية مع انه قد ثبت التعليل بهما. قوله « أما الاول » أى الدليل على الاول وهو انه لا يقتضى التكرار لفظا من وجهين : أحدهما أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه[1] فان اللفظ انما دل على تعليق شيء على شيء وهو أعم من تعليقه عليه

كان علة اذ مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط اه فكان قولهم موافقاً لما اختاره الامام وجزم به المصنف لان معنى كونه يدل من جهة العقل لا من جهة الوضع انه يدل على التكرار من جهة القياس وان الحكم يتكرر بتكرر العلة وقال صاحب الرحموت بعد ذلك نعم بعد ثبوت الخلاف على نحو ما حكى المصنف انتفى الاجماع قطعاً لكن يبعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علية العلة الا من منكرى القياس مطلقاً اه فلعل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ممن ادعى الاتفاق على التكرار اذا كان الشرط او الوصف علة ارادوا اتفاق الجمهور القائلين بالقياس او انهم لم يعتبروا خلاف نفاة القياس خلافا يعتد به

(١) قال الاسنوى «احدهما ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه » وهذا الوجه والوجه الثانى دليل واحد حاصله ان نفاة التكرار قالوا قد اتفقنا على ان التعليق بالشرط اذا لم يكن علة لا يقتضى التكرار فلو اقتضى

فى كل الصور أو فى صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يدل على الاخص فلزم من ذلك أن التعليق لا يدل على التكرار . الثانى انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق فالطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال كلما لكن هذا الدليل من باب تعليق الانشاء على الشرط وكلامنا فى تعليق الامر فينبغى ان يقال واذا ثبت فى هذا ثبت فى ذلك القياس أو يمثل بقوله لوكيله طلق زوجتى ان دخلت الدار نعم ان كان تعليق الخبر والانشاء كتعليق الامر فى ثبوت الخلاف حصل المقصود لكن كلام الآمدي فى الاحكام يقتضى ان الانشاء لا يتكرر اتفاقا وصرح به فى الخبر كقولنا ان جاء زيد جاء عمرو . وأما الدليل على الثانى وهو انه يقتضي التكرار قياسا فلان ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد علية الشرط

التكرار فى العلة وصفا او شرطا فالشرط اولى بأن يتكرر فيه فانه لا يتعدد بدلا فاذا تعدد كذلك وجب تعدد المشروط فكلما تكرر الشرط تكرر المشروط لان التكرر تعدد فمنى قول الاسنوى فى الوجه الاول ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه فان اللفظ انما دل على تعليق شيء بشيء الى آخره أن التعليق هو عبارة عن ربط الجزاء بالشرط على وجه اعم من ان يكون فى جميع الاوضاع والصور او فى صورة واحدة ولذا صح تقسيمه الى ما يعم وما لا يعم والاعم لا يدل على الاخص الذى هو التكرار فلزم من ذلك ان التعليق لا يدل على التكرار والدليل على انه موضوع للاعم مما ذكر انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول الى آخر ما بالوجه الثانى . ومن هذا تعلم ان كلا الوجهين دليل واحد وان كلام المستدل فى صيغة التعليق مطلقا اعم من ان يكون من باب تعليق الانشاء على الشرط أو تعليق الامر على الشرط او تعليق الخبر وان قصد المستدل قياس المختلف فيه وهو تعليق الامر على المتفق عليه وهو تعليق الانشاء والخبر فلا وجه لقول الاسنوى لكن هذا الدليل من باب تعليق الانشاء الى آخر ما اطال به فى هذا . والجواب عن هذا الدليل ان التكرر انما يكون باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية ومتى كان الشرط

أو الصفة لذلك الحكم كما سيأتي في القياس فيتكرر الحكم بتكرر ذلك لان المعلول يتكرر بتكرر علته. قوله «وانما لم يتكرر الطلاق» جواب عن سؤال مقدر وتوجيه السؤال ان يقال لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قال ان قمت فانت طالق وليس كذلك . وجوابه ان تعبيره بذلك دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع[1] لان وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لاعبرة

او الوصف علة الوجود اقتضى الوجود لانه كلما وجدت علة وجود المعلول وجد المعلول والا لم تكن علة الوجود علة له وليس كذلك في الشرط الذي ليس بعلة فانه لا يقتضي الوجود فلا يتكرر الشرط بتكرره والتعدد بتعدد الشرط انما هو باعتبار الماهية فاذا تعددت ماهية الشرط تعدد المشروط قطعا فتدبر. كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه . واستدل القائلون بالتكرار بانه ثبت بالاستقراء في اوامر الشرع تكرر المعلق بتكرر المعلق عليه نحو قوله تعالى «اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية» وقوله تعالى «الزانية والزاني فاجلدوا الآية» وقوله تعالى «وان كنتم جنبا فاطهروا» والجواب ان تكرار المعلق في العلة كما في هذه الآيات ونظائرها من اوامر الشرع مسلم ولا ينفعكم والتكرار في غيرها يكون بدليل خاص غير صيغة الامر يدل على التكرار ولا ينفعكم هذا أيضاً ولذلك لم يتكرر الطلاق بتكرر دخول الدار في قوله اذ دخلت الدار فانت طالق وقوله طلق زوجتي ان دخلت الدار ونحو ذلك مما لم يكن الشرط فيه علة ولا دل دليل على التكرار

(١) قال الاسنوى «ان تعبيره بذلك دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع الى آخره» حاصله ان الطلاق لم يتكرر بتكرر المعلق عليه اذا كانت صيغة التعليق لا تقتضي التكرار كما لو قال كلما لعدم اعتبار المعلق عليه علة للطلاق من قبل الشارع فان الشارع اعتبر صيغة الطلاق نحو انت طالق هي علة وقوع الطلاق فاذا قالها تنجيزاً فالامر ظاهر واذا علقها على شرط فعلى مذهب الحنفية يكون التعليق بالشرط مانعاً للسبب وهو هذه الصيغة عن انعقادها سبباً

بتغايلهم فى أحكام الله تعالى لأن من نصب علة الحكم فانما يتكرر حكمه بتكرر علته لا حكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ألا ترى انه لو صرح بالتعليل فقال طلقها لقيامها لم تطلق امرأة اخرى له قامت

قال « السادسة الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية . ولا التراخى خلافا لقوم . وقيل مشترك . لنا ما تقدم . قيل انه تعالى ذم ابليس على الترك ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم . قلنا لعل هناك قرينة عينت الفورية . قيل سارعوا يوجب الفور قلنا فمنه لا من الامر . قيل لو جاز التأخير فاما مع بدل فيسقط أو لا معه فلا يكون واجبا . وأيضا اما ان يكون للتأخير امد وهو اذا ظن فواته وهو غير شامل لان كثيراً من الشبان يموتون فجأة أو لا فلايكون واجبا. قلنا منقوض بما اذا صرح به قيل النهى يفيد الفورفكذا الامر. قلنا لانه يفيد التكرار[1] » أقول الامر المجرد عن القرائن ان قلنا انه يدل

فلا يكون سببا الا عند وجود الشرط فاذا قال لها ان قمت فانت طالق فقامت صار كانه قال لها عند القيام انت طالق وهذه الصيغة لا تقتضى التكرار ولذلك قالوا ان المعلق على شرط فى مثل هذا كالمنجز عند وجود الشرط . والشافعية يقولون ان الشارع اذا علق الطلاق على شرط كان التعليق مانعاً من الحكم فالصيغة انعقدت سبباً وعلة لوقوع الطلاق ولكن تراخى الحكم لوجود المانع من نزوله الى ان يوجد الشرط وعلى كل حال فالشارع لم يجعل الشرط علة فى الطلاق

(١) قال المصنف «السادسة الامر المطلق لا يفيد الفور خلافاً للحنفية ولا التراخى خلافاً لقوم وقيل مشترك الخ » أقول اعلم أن القائلين بالتكرار قائلون بان الامر المطلق أي المجرد عن القرائن يفيد الفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد ورود الامر فوجب المبادرة واما غيرهم فيقولون الامر اما مقيد بوقت موسع أو مضيق وقد تقدم ان الموسع يجوز فيه التأخير الى ان يبقى من وقته مالا يسع الا الواجب وان المضيق لا يجوز فيه التأخير واما غير مقيد بوقت محدود وهو الواجب العمرى كما تقدم ولهذا قد اختلف فيه العلماء فالصحيح عند الحنفية انه لمجرد طلب الفعل فى المستقبل فيجوز التأخير كما يجوز المبادرة وهو مذهب

على التكرار دل على الفور وان قلنا لايدل على التكرار فهـل يدل على الفور أم لاحكى المصنف فيه أربعة مذاهب : أحدها أنه لايدل لاعلى الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعـل قال فى البرهان وهـذا ماينسب الى الشافعى وأصحابه وقال فى المحصول انه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب والمصنف. والثاني انه يفيد الفور أى وجوبا وهو مذهب الحنفية. والثالث انه يفيد التراخى

الشافعى واصحابه ايضاً قال ابن برهان لم ينقل عن الشافعى وأبي حنيفة نص عليه وانما فروعهما تدل عليه كذا فى حاشية صاحب المسلم عليه واختاره الامام الرازى والآمدى من الشافعية وقيل يوجب الفور فيأثم بالتأخير وعزي الى المالكيـة والحنابلة وابي الحسن الكرخى من الحنفية واختار السكاكى وابو بكر الباقلاني يوجب الفور أو العزم كما فى الواجب الموسع عنده وتوقف الامام فى انه للفور او للقدر المشترك بين الفور والتراخى فان اتى به على الفور يبرأ بيقين وان أخره احتمل الاثم فيجب الفور احتياطاً ولا يحتمل وجوب التراخى كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشراحه * ومن هذا تعلم ان نسبة المصنف ونسبة الاسنوى القول بالفورية للحنفية ليست بصحيحة وانما هو قول الكرخى فقط وقد غلطوا مانقل عنه ان مبنى الخلاف الواقع بين الامامين ابى يوسف ومحمد رحمهما الله فى الحج أيجب فورا فى اول سنة الوجوب أو يجوز التأخير فزعم ان الامر عند ابى يوسف للفور وعند محمد للتراخى بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي والحق ما عليه الجمهور من انه ليس كذلك بل الخلاف مبتدأ وحجة الامام محمد ظاهرة وهي ان الامر لا يفيد الفور وحجة ابي يوسف وان كان يسلم ان الامر لا يقتضى الفورية لكن الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعريض على الترك فيكون حراماً لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع الاثم كما صرح به صدر الشريعة لا انه انما كان الاثم بالذات فى ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن آثماً فثمرة الخلاف تظهر فى قبول الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه فى السنة الثانية او لا

أي جوازا قال الشيخ أبو اسحاق والتعبير بكونه يفيد التراخي غلط[1] وقال في البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى افادته التراخي أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به وليس هـذا معتقد أحد نعم حكي ابن برهان عن غلاة الواقفية انا لا نقطع بامتثاله بل يتوقف فيـه الى ظهور الدلائل لاحتمال ارادة التأخير قال وذهب المقتصدون منهم الى القطع بامتثاله وحكاه في البرهان أيضا. والرابع وهو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي. ومنشأ الخلاف في هـذه المسئلة من كلامهم في الحج . قوله « لنا ماتقدم » أي في الكلام على ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار[2] وأشار الى أمرين: أحدهما انه يصح تقييده بالفور وبالتراخي من غير تكرار ولا نقض. والثاني انه ورد الامر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز .

---

(١) قال الاسنوي «قال الشيخ ابو اسحق والتعبير بكونه يفيد التراخي الخ » أقول وقول انه يفيد التراخي جوازا لا ينافي ما قاله المصنف من انه لا يفيد الفور ولا التراخي لان معنى هذا القول حينئذ انه يجوز التراخي كما يجوز الفور ولذلك قال صاحب الرحموت على مسلم الثبوت بعد ان قال المصنف فهو لمجرد الطلب فيجوز التأخـير والبدار وهو الصحيح عند الحنفية ما نصه وغـيرهم يعبرون بالوجوب على التراخي اه وقال محمد في الحج انه واجب على التراخي بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي لانه متى كان الطلب على هذا الوجه جاز التراخي ومتى كان معنى القول بالتراخي هو ماذكرنا فلا وجه لتغليط قائليه ولا للتشنيع عليهم بل هم موافقون لما هو الحق الذى عليه الائمة وقال في المحصول انه الحق

(٢) قال الاسنوي «اى في الكلام على ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار الخ » ونقول بناء على ما قدمناه من الدليل لنا ما تقدم من ان الهيئة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الا على الطلب في المستقبل اى في أى جزء كان منه . ولنا أيضا أنه لو كان للفور لكان الواجب مؤقتاً باول الاوقات بعد تعلق الامر وفي غيره يوجب كونه قضاء ويكون أداء الزكاة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع كذا في شرح المسلم

وقد تقدم الكلام فى هذين الدليلين وما فيهما مبسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث لا يأتى هنا . قوله « قيل انه تعالى » أى استدل القائلون بأن الامر يفيد الفور بأربعة أوجه : أحدها انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم عليه الصلاة والسلام بقوله مامنعك أن لا تسجد اذ أمرتك كما تقدم بسطه في الكلام على ان الامر للوجوب فلو لم يكن الامر للفور لما استحق الذم ولكان لابليس أن يقول انك ما أوجبته على الفور ففيم الذم . وأجاب المصنف تبعا للامام بأنه يحتمل ان يكون ذلك الامر مقرونا بما يدل على انه للفور. وفى الجواب نظر لان الاصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف بهذه الآية على ان الامر للوجوب مع أن ماقاله بعينه يمكن أن يقال له فما كان جوابا له كان جوابا لهم بل الجواب ان يقول ذلك الامر الوارد وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين وفيه قرينتان دالتان على الفور احداهما الفاء والثانية ان فعل الامر وهو قوله تعالى فقعوا عامل فى اذا لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على رأى البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتى اياه . الدليل الثانى ان قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة الآية يوجب كون الامر للفور لان الله تعالى أمر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مأمورا به وقد تقدم ان الامر للوجوب فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور الا ذلك . ثم ان حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن لانها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها فحمل على المجاز وهو فعل المأمورات لكونها سببا للمغفرة فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب والجواب أنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من الامر بل ايجاب الفور مستفاد من قوله تعالى وسارعوا لا من لفظ الامر وتقرير هذا الكلام من وجهين : أحدهما ان حصول الفورية ليس من صيغة الامر بل من جوهر اللفظ لان لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف . الثانى وهو تقرير صاحب الحاصل أن ثبوت الفور فى المأمورات ليس مستفادا من مجرد الامر بها بل من

دليل منفصل وهو قوله تعالى وسارعوا ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول الآية دالة على عدم الفور لان المسارعة مباشرة الفعل فى وقت مع جواز الاتيان به في غيره وأيضا فالمقتضي أى المضمر لصحة الكلام لاعموم له كما ستعرفه فى العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور . الدليل الثالث لو لم يكن الامر للفور لكان التأخير جائزاً لكنه لايجوز لامرين: أحدهما أن جوازه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على رأى من شرطه فيلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل وان كان جائزاً بدون بدل فيلزم أن لا يكون واجباً لانه لامعنى للواجب الا ماجاز تركه بلا بدل . الثانى ان التأخير اما أن يكون له أمد معين لايجوز للمكلف اخراجه عنه أم لا. وكل من القسمين باطل أما الاول فلان القائلين به اتفقوا على أن ذلك الامد المعين هو ظن الفوات على تقدير الترك اما لكبر السن أو للمرض الشديد وذلك الامر غير شامل للمكلفين لان كثيراً من الشبان يموتون فجأة ويقتلون غيلة فيقتضى ذلك عدم الوجوب عليهم فى نفس الامر لانه لو كان واجباً لامتنع تركه والفرض انا جوزنا له الترك فى كل الازمان المتقدمة على ذلك الظن. وأما الثاني فلأن تجويز التأخير أبداً تجويز للترك أبداً وذلك ينافي الوجوب والجواب أن ذلك كله منقوض بما اذا صرح الآمر بجواز التأخير[1] فقال أوجبت عليك أن تفعل كذا فى أى وقت شئت فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا قال فى المحصول وهو لازم لامحيص عنه . الدليل الرابع النهى يفيد الفور فيكون الامر أيضاً كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب وجوابه أن النهى لما كان مفيداً للتكرار فى جميع الاوقات ومن جملتها وقت الحال لزم بالضرورة أن يفيد الفورية

(١) قال الاسنوى «والجواب ان ذلك كله منقوض بما اذا صرح الآمر بجواز التأخير الخ » اى فانه جائز اجماعاً مع أن مقدمات الدليل جارية فيه فكان الدليل منقوضا بذلك لتخلف المدعي عنه والحل للدليل انه انما يلزم ما قلتم لو وجب التأخير الى آخر زمن الامكان اما اذا فوض الى المكلف أن يأتى به فى اى وقت من أوقات القدرة فلا يلزم ماقلتم

بخلاف الامر وهذا الجواب قد تقدم مثله في أواخر المسئلة الرابعة وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع أيضاً ذلك للامام وأتباعه . والجواب الصحيح منع كون النهي يفيد الفور لما فيه من الخلاف [1] لا سيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض

---

(١) قال الاسنوي «والجواب الصحيح منع كون النهي الخ» اقول قال فى مسلم الثبوت بعد ان ساق دليلهم المذكور وقد تقدم مثله قال شارحه فى مسئلة التكرار مع جوابه بان هذا النهي تابع للامر وليس للفور اه وبهذا تعلم ان كلام المستدل ليس فى النهي على العموم بل انما هو فى النهي الذى تضمنه الامر ولذلك قال فى مسلم الثبوت قالوا النهي للفور والامر نهي عن ضده قال شارحه فيكون للفور ايضا والا يلزم ارتفاع النقيضين اه فالمستدل قاس النهي المستفاد من الامر على النهي القصدى فى انه للفور مثله وحاصل الجواب ابداء الفرق بين المقيس والمقيس عليه وهو ان النهي اذا كان صريحا اقتضى استيعاب الاوقات واذا اقتضي استيعابها كان مفيدا للتكرار ومن جملتها وقت الحال فيلزم بالضرورة ان يفيد الفورية واما النهي الذى فى ضمن الامر فهو بحسب الامر فان كان الامر دائماً كان النهي دائما وان كان الامر فى وقت كان النهي فى هذا الوقت فقط فلا نسلم ان كل نهي مستوعب فلو حملنا جواب المصنف على ذلك وقلنا ان مراده بقوله بخلاف الامر اى بخلاف النهي فى ضمن الامر فانه تابع للامر كما قلنا وان النهي صريحا فانما افاد الفورية لانه مفيد للاستيعاب جميع الاوقات فهو يفيد التكرار لكان جوابا صحيحاً واما قول الاسنوى منع كون النهي يفيد الفور الخ فان اراد بالنهي النهي فى ضمن الامر فهو صحيح لما علمت ان النهي فى ضمن الامر تابع للامر وان اراد بالنهي النهي الصريح فليس بصحيح وعلى كل حال فقوله لما فيه من الخلاف ولا سيما وهو مختار المصنف ليس بصحيح لانه لا خلاف فى ان النهي الصريح يقتضي استيعاب الاوقات فيستوعب الحال والاستقبال فيدل على الفورية وأما النهي فى ضمن الامر فقد ثبت بالدليل انه تابع للامر كما قلنا

(فروع) أحـدها الامر بالامر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء على الصحيح عند الامام والآمدي واتباعهما [1] لان من قال مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لاتفعل لايكون بالاول متعديا ولا بالثانى مناقضاً مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها [2] الثانى الامر بالماهية الكلية لايكون أمراً بشيء من جزئياتها كالامر بالبيع فانه لايدل على البيع بالعين أو بغيره هكذا قاله الامام وخالفه الآمدي وابن الحاجب . الثالث اذا كرر الامر فقال صل ركعتين فقيل يكون ذلك أمراً بتكرار الصلاة ونقله في المستوعب عن عامة أصحاب الشافعي وقال الصيرفي الثاني تأكيد وقال الآمدى بالوقف

---

(١) قال الاسنوى « أحدهاالامر بالامر بالشيء ليس أمرا بذلكالشيء الخ» أي الامر للمخاطب بالامر لغيره بالشيء نحو « وأمر أهلك بالصلاة » ليس امراً لذلك الغير بذلك الشيء وقيل هو امر به والا فلا فائدة فيه لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على ان غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين ان ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبى صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها والقرينة في هذه هي قوله فليراجعها فانه أمر للغائب فيكون ابن عمر رضى الله عنه مأموراً منـه صلى الله عليه وسلم وكما فى أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم ان يأمرنا فان غير المخاطب وهم المـكلفون من امته مأمورون أيضا بذلك المأموربه من قبل الله تعالى والقرينة على ذلك أن وظيفته عليه الصلاة والسلام أنه مبلغ عن الله تعالى ومتى وجدت القرينة على ذلك كان غير المخاطب مأمورا بالامر الاول اتفاقا

(٢) قالالاسنوى « مثاله قوله صلى الله عليه وسلم : مره فليراجعها » هذا المثال قد اتفقوا على ان غير المخاطب وهو ابن عمر مأمور بالمراجعة بمقتضىالامر الاول لوجود القرينة كما ذكرناه فكان الاولى ان يمثل بمثال يمكن فيه الخلاف نحو وأمر أهلك بالصلاة وقدتقوم قرينة علي ان غير المخاطب غير مأمور فيكون كذلك اتفاقا كما في قوله عليه الصـلاة والسلام خطابا للاولياء مروهم بالصلاة

قال « الفصل الثالث ـ في النواهي

وفيه مسائل

الاولى النهي يقتضى التحريم لقوله تعالى ومانهاكم عنه فانتهوا وهو كالامر في التكرار والفور * الثانية النهي يدل شرعا على الفساد في العبادات لان المنهي عنه بعينه لايكون مأموراً به وفى المعاملات اذا رجع الى نفس العقد أو أمر داخل فيه أو لازم له كبيع الحصاة والملاقيح والربا لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير وان رجع الى أمر مقارن كالبيع فى وقت النداء فلا * الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان العدم غير مقدور وقال أبوهاشم من دعى الى زنا فلم يفعل مدح قلنا المدح على الكف * الرابعة النهي عن الاشياء اما عن الجمع كنكاح الاختين أو عن الجميع كالربا والسرقة » أقول النهي هو القول الطالب للترك دلالة أولية[1] ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الامر السابق/ وصيغته تستعمل فى سبعة معان ذكرها الغزالى والآمدى وغيرهما[2]: أحدها التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس. والثانى الكراهة كقوله صلى الله عليه وسلم لايمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول. الثالث الدعاء كقوله تعالى ربنا لاتزغ قلوبنا. الرابع الارشاد كقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا لا تسألوا

لسبع فان الصبى غير مأمور بهذا الامر اتفاقا لوجود القرينة على ذلك وهو كونه غير مكلف

(١) قال الاسنوى « أقول النهى هو القول الطالب للترك دلالة أولية الخ » المراد بالترك هنا الكف عن كذا لا الترك بمعنى عدم الفعل وان خرج به المكلف عن عهدة النهى لكن لايثاب الا على الكف عن المنهى عنه بان يخطر على باله فيكف نفسه عنه ، ولذلك عرفه القاضى بانه قول يقتضى طاعة المنهي بالكف عن المنهى عنه

(٢) قال الاسنوى « وصيغته تستعمل فى سبعة الخ » وقد تجىء لمعان أخر غير هذه السبعة كالتسوية والتهديد والالتماس

عن أشياء الآية. الخامس التحقير كقوله تعالى ولاتمدن عينيك الآية . السادس بيان العاقبة كقوله تعالى ولاتحسبن الله غافلا. السابع اليأس كقوله تعالى لاتعتذروا اليوم الآية./وقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء وارادة الترك أم لا[1]، وأنه هل له صيغة تخصه أم لا، وأنه هل هو حقيقة في الطلب وحده أم لا ، وأن ذلك الطلب الذي هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو الكراهة أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف كما اختلفوا في الامر. فعلى هذا اذا ورد النهي مجرداً عن القرائن فمقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعي في الرسالة فقال في باب العلل في الاحاديث مانصه: وما نهى عنه فهو على التحريم حتى يأتي دلالة عنه على انه أراد غير التحريم انتهى. ونص عليه أيضاً في مواضع أخرى واستدل المصنف عليه بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا أمر بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء واجباً لانه قد تقدم أن الامر للوجوب. ولك أن تقول انما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل أيضاً لامن وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى/قوله «وهو كالامر» يعني أن النهي حكمه حكم الامر في أنه لايدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم[2] وفي المحصول ان هذا هو المختار

(١) قال الاسنوي « وقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء الخ » أقول فمن لم يشترط عرفه بما عرفه به القاضي ومن شرط العلو عرفه بانه قول القائل لغيره لاتفعل على طريق العلو ومن شرط الاستعلاء عرفه بأنه قول القائل لا تفعل استعلاء . ويرد على هذه التعاريف مثل ما ورد على تعاريف الامر ويدفع بمثل مادفع به ثمة فتفكر

(٢) قال الاسنوي « يعني أن النهي حكمه حكم الامر في انه لايدل على التكرار ولا على الفور الخ » أقول لكن قال في مسلم الثبوت وشرحه النهي يقتضي الدوام والعموم عند الاكثر من أهل الاصول وأهل العربية فهو للفور بخلاف الامر وقيل كالامر في عدم اقتضائه الدوام والعموم وفي المحصول انه المختار وفي الحاصل انه الحق . وقد استدل على الاول بان العلماء سلفا وخلفا قد استدلوا بالنهي على تحريم الفعل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى

وفى الحاصل انه الحق لانه قد يرد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لاتشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة فى القدر المشترك وصحح الآمدي وابن الحاجب انه للتكرار والفور وجزم به المصنف قبل هذا بقليل كما تقدم التنبيه عليه وقال فى المحصول انه المشهور وابن برهان انه مجمع عليه ودليل الامام مردود بما تقدم فى الكلام على أن الامر ليس للتكرار ولان عدم التكرار فى أمر المريض انما هو لقرينة وهو المرض والكلام عند عدم القرائن * المسئلة الثانية في أن النهى هل يدل على الفساد أم لا فقال بعضهم لايدل عليه مطلقا ونقله فى المحصول عن أكثر الفقهاء والآمدي عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقا وصححه ابن الحاجب لكن ذكر هذا الحكم مفرقا في مسئلتين فافهمه وقال أبوالحسين البصرى يدل

قرينة دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على أن المتبادر منه نفى الحقيقة للفعل أو الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء دائما لجميع الافراد عرفا ولغة فهو له حقيقة فلا يرد انه يستعمل فى كل من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف الاصل بل يكون للقدر المشترك بينهما . ووجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل قد يصار اليه لدليل وههنا قد دل الدليل على تبادر أحدهافيكون حقيقة فيه مجازا فى الآخر لايقال الكف لايتأتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والا لزم العصيان لان الاقتضاء والتكليف ما دام الشعور وعنده يجب الكف دائما ولا فساد فيه قيل نهى الحائض لايدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد عم أوقات القيد ومرادنا بالدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد اه من مسلم الثبوت وشرحه لكن صاحب فواتح الرحموت فى مبحث الامر قال ان النهى الصريح يقتضى استيعاب الاوقات ومتى كان لاستيعاب الاوقات فيشمل الحال والاستقبال ويلزم من ذلك الدوام والفورية ولعله لذلك قال ابن برهان انه مجمع عليه لان النهى اذا دخل على فعل كان كالنفى والنفى يقتضى العموم فالنهى مثله وأما قول الطبيب للمريض لاتشرب اللبن ولا تأكل اللحم فلكونه مقيدا بمدة المرض يقتضى الدوام مدة

على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره الامام في المحصول والمنتخب وكذلك اتباعه ومنهم صاحب الحاصل وخالفهم المصنف فاختار تفصيلا يأتى ذكره والـكلام عليه وحيث قلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهة اللغة والصحيح عند الآمدي وابن الحاجب انه لايدل الا من جهة الشرع وقد تقدم دليله في الـكلام على ان امتثال الامر يوجب الاجزاء واليه أشار المصنف بقوله النهى يدل شرعاً ولم يذكر الامام ولا مختصرو كلامه هذا القيد واذا قلنا لا يدل على الفساد فقال أبوحنيفة يدل على الصحة لاستحالة النهى عن المستحيل(١) وجزم به

القيد فقط كما تقدم في نهى الحائض والذى أفهمه ان الخلاف لفظي وان من قال انه للقـدر المشترك اسـتدل بوروده مرة للدوام والتـكرار كقوله تعالى « ولا تقربوا الزنا » وبخلافه كقول الطبيب الخ والذى قال انه للدوام والعموم والتـكرار مدة القيد فى مثل قول الطبيب لاتشرب اللبن ولا تأكل اللحم فلا خلاف فى المعنى وعلى ذلك يكون النهى للدوام مدة العمر فى المطلق ومدة القيد فى المقيد اتفاقا غاية الامر ان من جعله للدوام أراد مطلق الدوام الاعم من الدوام مدة العمر ومن مدة القيد ، ومن جعله للقدر المشترك جعله للقدر المشترك بين الدوام مدة العمر والدوام مدة القيد فنظر للاطلاق والتقييد وغاير بين المعنيين والدوام الاعم الذى اعتبره الاول هو بعينه القدر المشترك الذى اعتبره الثانى فلا خلاف فى المعنى

(١) قال الاسنوى « واذا قلنا لا يدل على الفساد فقال ابو حنيفة يدل على الصحة الخ » اقول انه وأتباعه ذهبوا الى ان النهى لا يقتضى الفساد فى الشرعيات عبادات كانت او معاملات بل يقتضى الصحة فيها ولـكى تقف على حقيقة مذهب الحنيفة والشافعية نقول حاصل الـكلام فى هذا المبحث كما يؤخذ من التوضيح لصدر الشريعة والتلويح عليه للسعد وغيرهما من كتب الاصول ان النهى اما ان يكون عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر فهذا النهى يقتضى قبح المنهى عنه لعينه اتفاقا الا اذا قام دليل على ان النهي لقبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفا لازما كان كالقبح لعينه وان لم يكن وصفا لازما بل كان مجاورا فليس كالاول والمراد

بالحسيات كما فى فصول البدائع مالا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته صحة الاطلاق اللغوى عليه على انه حقيقة وذلك كالزنا فان حقيقته اللغوية هو الوطء فى غير الملك وهى حقيقته الشرعية أيضاً واما ان يكون النهى عن الشرعيات كالصوم والصلاة والبيع فعند الشافعى هو كالنهى عن الحسيات فيما تقدم فيقتضى الفساد بمعنى البطلان وعدم الاعتداد به شرعا سواء كان النهى لقبح فى عين المنهى عنه أو لوصف فيه لازم لا ان كان لمجاور وعند الحنفية النهى عن الشرعيات الاصل فيه انه يقتضى القبح لغير المنهى عنه فيصح ويشرع باصله دون وصفه الا اذا قام الدليل على ان النهى فى الشرعيات لقبح فى عين المنهى عنه والمراد بالشرعيات كما فى فصول البدائع أيضا مازيد فى حقيقته وأركانه أشياء كانت غير معتبرة لغة وذلك كالبيع مثلا فان الايجاب والقبول الموجودين حسا فيه اعتبر الشارع فيهما شروطا بها يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعى وذلك المعنى هو البيع شرعا حتى اذا وجد الايجاب والقبول من غير الاهل أو في غير المحل القابل للبيع لا يعتبره الشارع بيعا وكان قبيحا لعينه والقبيح لعينه باطل اتفاقا أصلا ووصفاً وكما اتفقوا على ذلك اتفقوا على ان الاصل فى النهى عن الحسيات ان يقتضى القبح لعين المنهى عنه الا اذا دل الدليل على انه لقبح غيره وصفا أو مجاورا وذلك لان الاصل فى النهي عن الحسيات ان يكون الغرض منه عدم ايجاده حسا وما ذاك الا لقبح فى عينه أما لقبح جميع اجزائه أو لبعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل فى القبيح لعينه ومتى كان فى النهى عن الحسيات ماذكر فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهى عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا لازما فحكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق به الا ان القبيح لعينه حرام لعينه وهذا حرام لغيره ولا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات يقع الفعل عليها بل المراد منه ان عين الفعل الذى أضيف اليه قبيح

﴿ تابع الحاشية ﴾

وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار ما في الكفر من كفران النعمة وما في الظلم من وضع الشيء في غير موضعه وما في العبث من الخلو عن الفائدة غاية الامر ان هذا المعنى القبيح لما لم ينفك من حيث هو قبيح عن الفعل اعطى حكم الذات فقيل للقبح الناشيء عنه قبح ذاتي والمراد مالا ينفك عن جميع أجزاء الفعل أو عن بعض اجزائه وان كان ذلك الغير مجاوراً فلا يلحق بالقبيح لعينه كقوله تعالى « ولا تقربوهن حتى يطهرن » فقد دل الدليل الذى قبله وهو قوله تعالى « قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض » على ان النهى عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها فى زمن الحيض ووجد الحبل يثبت النسب اتفاقا ولا يعد الوطء زنا وان كان حراما زمن الحيض . وأما اذا كان النهى عن الشرعيات فهذا هو موضع الخلاف بين الحنفية والشافعية فعند الشافعى الاصل فيه أيضا انه يقتضى القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهى لقبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفاً لازما فحكمه حكم القبيح لعينه وان كان مجاورا فلا ، وعند الحنفية الاصل فى النهى عن الشرعيات انه يقتضى القبح لغير المنهى عنه فالاصل فيه عندهم ان يكون صحيحا ومشروعا باصله الا اذا دل الدليل على أن النهى لقبح لعينه فبناء على ذلك قال الشافعى لاصحة للشرعيات الا لكونها مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشارع عنها فان ادني درجات المشروعية هو الاباحة وقد انتفت بالنهى ولان النهى كما قلنا يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية وقالت الحنفية النهى عن الشرعيات يقتضى بحسب الاصل مشروعية الاصل دون الوصف فاتضح بما قررنا ان الخلاف بين الحنفية والشافعية فى أمرين الأول ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة أصلا يقتضى القبح لعين المنهى عنه عند الشافعى وفائدته ان يكون التصرف عنده غير صحيح لا باصله ولا بوصفه ويسميه الشافعى باطلا وفاسدا وعند أبى حنيفة يقتضي القبح لغيره وفائدته أن يكون التصرف صحيحا ومشروعا باصله فاسدا وغير مشروع بوصفه . الامر الثانى اذا وجدت القرينة على ان النهى

لقبح في غير المنهى عنه وكان ذلك الغير وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه عند الشافعي ويكون التصرف عنده غير صحيح ايضا باصله ولا بوصفه وعند أبي حنيفة لايكون حكمه حكم القبيح لعينه بل يكون صحيحا ومشروعا باصله لابوصفه ويسميه أبو حنيفة فاسدا كما يسمى الاول فاسدا أيضا والخلاف فى الامر الثانى مبنى على الخلاف في الامر الاول ومن ذلك تعلم ان مانسبه الاسنوى لابى حنيفة من ان النهى يدل على الصحة الخ انما هو فى الشرعيات فقط لامطلقا ولا فرق فيما ذكرناه بين العبادات والمعاملات ولذلك فصل المصنف فجعل النهى يدل على الفساد في العبادات لان المنهى عنه بعينه لايكون مأمورا به واطلق فى العبادات وجعله يدل على الفساد فى المعاملات اذا رجع النهى الى نفس العقد أو امر داخل فيه أو لازم له بلا فرق بين ما يكون النهى فيها راجعا لقبح الذات كبيع الحصاة والملاقيح أو راجعا الى الغير بلا فرق فى ذلك كله بين ماكان من الشرعيات والحسيات ومثل فى المعاملات ببيع الحصاة والملاقيح بمثالين للاشارة الى أن النهى فى بيع الحصاة رجع لخلل في الاركان لعدم وجود الايجاب والقبول وفي بيع الملاقيح وهى الاجنة في بطون امهاتها لان المبيع معدوم وليس بمال وكان النهى راجعا لخلل فى المبيع فلم يضف الايجاب والقبول الى المحل وهذا باطل اتفاقا ومثل بالربا لبيان موضع الخلاف فان بيع الربا مبادلة مال بمال لكنه دخله فضل فى احد البدلين بلا مقابل فهو صحيح باصله فاسد بوصفه عند الحنفية وعند الشافعية هو باطل وهم لايفرقون بين الباطل والفاسد والحنفية يفرقون فما كان من المعاملات او العبادات باطلا اصلا ووصفا كان باطلا كبيع الحصاة والملاقيح وما كان صحيحا اصلا فاسدا وصفا فهو فاسد والكل باطل عند الشافعية والفرق عند الحنفية ان في البيع الفاسد يملك المبيع بالقبض ملكا خبيثا وعند الشافعية لا يملك اصلا وفي العبادات اذا صلى بدون طهارة كانت الصلاة باطلة واذا صام بلا نية الصوم فى غير رمضان كان الصوم باطلا اما اذا صام يوم النحر مثلا عن نذره صح

﴿ تابع الحاشية ﴾

ذلك وكان آثما فيجب عليه القطع والقضاء وعند الشافعية لا يترتب على ذلك البيع ملك ولو بعد القبض ولا يصير شارعا في الصوم في تلك الايام اصلا ومن هذا تعلم حكمة اختيار هـذا التفصيل على خلاف ما اختاره الامام في المحصول والمنتخب وكذلك اتباعه ومنهم صاحب الحاصل ولذلك اختاره في جمع الجوامع فقال ومطلق نهى التحريم وكذا التنزيه فى الاظهر للفساد شرعا وقيل لغة وقيل معنى فيما عـدا المعاملات مطلقا وفيها ان رجع قال ابن عبد السلام او احتمل رجوعه الى امر داخل او لازم وفاقا للاكثر اه ومراده بالفساد كما قال الجلال عدم الاعتداد بالمنهى عنه اذا وقع شرعا اذ لا يفهم ذلك من غير الشرع واشار بقوله فيما عدا المعاملات مطلقا الى انه لا فرق في ذلك بين ان يرجع النهي فيما ذكر الى نفسه كصلاة الحائض وصومها أو الى لازمه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله تعالى وكالصلاة فى الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها واشار بقوله وفيها اى فى المعاملات ان رجع الخ الى ان كون النهي فيها للفساد انما هو فيما اذا رجع النهى الى أمر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاقيح اى ما فى بطون الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع واشار بقوله قال ابن عبد السلام أو احتمل رجوعه الى امر داخل الى ان الاصل عند الشافعية ان مطلق النهى فى المعاملات ايضا للفساد ومالم يقم دليل على انه لامر مجاور واشار بقوله او لازم اي رجع الى امر لازم لها كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط الى موضع الخلاف بين الحنفية والشافعية فان الحنفية يقولون انه صحيح باصله فاسد بوصفه بحيث يملك ملكا خبيثا بالقبض ولو رفعت الزيادة صار صحيحا لانه عقد صادر من اهله مضاف الى محله والنهى هنا لوصف زائد بشرط في البيع وهو الزيادة فلا خلل فى ركنه بل فى لازم خارج وقال الشافعية هو باطل لا اعتداد به شرعا فلا يملك اصلا بالقبض ولو رفعت الزيادة لا يصير صحيحا كما ان صاحب جمع الجوامع نقل مذهب الحنيفة على وجهه المعروف عندهم فقال وقال ابو حنيفة لا يفيد

﴿ تابع الحاشية ﴾

مطلقا ثم المنهي عنه لعينه غير مشروع ففساده عرضي ثم قال والمنهى عنه لوصفه يفيد الصحة اه فاشار بذلك الى ان الحنفية يقولون ان مطلق النهي لا يفيد الفساد مطلقا سواء كان لخارج ام لم يكن له بل تارة يفيد الفساد بمعنى البطلان ان كان النهى لعين المنهى عنه كصلاة الحائض و بيع الملاقيح وحينئذ يكون المنهى عنه غير مشروع ففساده عارض ويكون النهى عنه حيث استعمل فى غير المشروع مجازا عن النفي الذي الاصل ان يستعمل فيه اخبارا عن عدمه لانعدام محله هذا فيما هو من جنس المشروع وان لم يكن مشروعا كصلاة الحائض وبيع الملاقيح اما ما لم يكن من جنس المشروع كالزنا بالزاى فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج واشار صاحب جمع الجوامع بقوله في مذهب الحنفية فيما هو من جنس المشروع وليس منه ففساده عرضي الى ان النهى حقيقة غير مفيد للفساد وان عدم افادته الفساد عند الحنفية لا تستلزم افادة الصحة وانه قد لا يفيد صحة ولا فسادا كما في النهي عن الحسي كالزنا بالزاى ولذلك كان النهي فيما ليس من جنس المشروع على حاله اى على اصله لا يفيد فسادا اى عدم الاعتداد به وترتب آثاره عليه كما لا يفيد صحة وهي مقابل الاعتداد به وترتب آثاره عليه وانما لم يفد بطلانه لان معنى اللفظ لا يختلف باختلاف متعلقه وقد دل الدليل فى النهى عن فاسد الوصف على انه لا يدل على فساده كذلك هنا وبما ذكره من معنى الصحة والفساد هنا كما بينه الجلال على جمع الجوامع لم يكن كلام صاحب جمع الجوامع هنا مخالفاً لما ذكره صاحب التلويح وغيره كما قدمناه من ان النهي عن الحسيات يقتضى قبحها لعينها اذ الفعل الحسى لا دلالة فيه على ان النهى عنه لغيره لان كلام صاحب جمع الجوامع انما هو في الصحة والفساد بمعنى ترتب الاثر وعدمه كما قلنا وكلام صاحب التلويح وغيره فيما يقتضيه النهى عن الحسيات من القبح لعينها فخلاف الحنفية الذى ذكره صاحب جمع الجوامع غير الخلاف الذى ذكره صاحب التلويح لان الخلاف الذى ذكره صاحب التلويح مبني على ان الحنفية يقولون بالحسن والقبح العقليين بمعنى انه لا يؤمر شرعا الا بما هو

فاسد[1] وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات في أول الكتاب فأغنى عن ذكره ولنرجع الى كلام المصنف وحاصله أن النهي يدل من جهة الشرع على الفساد فى العبادات أي سواء نهى عنها لعينها أو لامر قارنها لان الشيء الواحد يستحيل

حسن قبل الامر ولا ينهى شرعا الا عما هو قبيح قبل النهى والشافعية يخالفون فى ذلك ويقولون الحسن ما امر به الشارع والقبيح ما نهى عنه ولا حسن ولا قبح فى الافعال قبل الامر والنهى اما ما يترتب على الزنا عند الحنفية من حرمة المصاهرة ونحوها فهذا انما ترتب عليه من حيث هو مجرد وطء يقصد منه الولد لا من حيث هو زنا فانه من هذه الحيثية لا يترتب عليه شيء من الآثار . وان اردت اوسع من هذا فعليك بالتوضيح والتلويح

(١) قال الاسنوى « ثم ذكر بعد ذلك فى هذا الباب انه فاسد » أقول قد علمت ان الحنفية يقولون ان الاصل فى النهى عن الشرعيات انه يقتضى صحة المنهي عنه اصلا وفساده وصفاً فلا منافاة بين ما قاله الغزالى أولا من انه يقتضى الصحة لاستحالة النهى عن المستحيل وما قاله بعد ذلك فى هذا الباب من انه فاسد لان اقتضاء الصحة انما هو بحسب الاصل والفساد انما هو بحسب الوصف وكلام الغزالى انما هو فى النهى عن الشرعيات كما هو مقتضى تعليله ذلك بقوله لاستحالة النهى عن المستحيل اذ ان هذا التعليل لا يتأتى فى غير الشرعيات مما له حقيقة حسا يمكن ان ينهى عنها لذاتها ولذلك قال صاحب جمع الجوامع فى مذهب الحنفية والمنهى عنه لوصفه يفيد الصحة قال شارحه كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة وعلل افادته الصحة بقوله لان النهى عن الشيء يقتضى امكان وجوده والا كان النهى لغوا كقولك للاعمى لا تبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة فى الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لان النهى عنها لخارج كما تقدم ويصح البيع المذكور اذا سقطت الزيادة لا مطلقا لفساده بها وان كان يفيد بالقبض الملك الخبيث اه فاشار الى ان النهى عن الحقيقة الشرعية يقتضى امكانها والا كان النهى عن المستحيل كنهى الاعمى عن الابصار

أن يكون مأموراً به ومنهيا عنه وحينئذ لايكون الآتي بالفعل المنهي آتياً بالمأمور به فيبقى الامر متعلقاً به ويكون الذي أتى به غير مجزيء وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم في الكلام على الصحة هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة أو المسنونة مع أن الدعوى عامة فالاولى أن يقال الصلاة المنهى عنها مثلا لو صحت لوقعت مأموراً بها أمر ندب لعموم الادلة الطالبة للعبادات[1] ثم ان الامر بها يقتضى طلب فعلها والنهى عنها يقتضى طلب تركها وذلك جمع بين النقيضين . قوله « بعينه » هو بالباء ومعناه بنفسه وهو متعلق بيكون فافهمه وهذا الدليل انما يدل على الفساد من حيث هو[2] وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوبه على أن الفقهاء قالوا يجوز ان يكون الشيء الواحد مأموراً به منهيا عنه بجهتين واعتبارين[3] كما لو قال لعبده خط هذا الثوب ولاتخطه فى الدار فخاطه

(١) قال الاسنوى « مع ان الدعوى عامة فالاولى ان يقال الصلاة المنهى عنها الخ » اقول المسئلة خلافية كما يصرح به قول صاحب جمع الجوامع ومطلق نهى التحريم وكذا التنزيه فى الاظهر للفساد شرعا فيما عدا المعاملات كما قدمناه ولذلك قال الجلال لبيان ما عدا المعاملات من عبادة وغيرها مما له ثمرة كصلاة النفل المطلق فى الاوقات المكروهة فلا تصح على التحريم وكذا التنزيه على الصحيح المعبر عنه هنا فى جملة الشمول بالاظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب اه فكون الدعوى عامة انما هو على الصحيح لا على مقابله ومع ذلك هو مذهب الشافعية واما الحنفية فقد علمت مذهبهم

(٢) قال الاسنوى « وهذا الدليل انما يدل على الفساد الخ » اقول المتبادر من قول المصنف لان المنهى عنه بعينه لايكون مأمورا به ان المنهى عنه شرعا بعينه لا يكون مامورا به شرعا ومعنى هذا ان النهى الشرعى لا يجامع الامر الشرعى فى المنهى عنه بعينه وهذا طبعا لا يفهم من غير الشرعى ولا معنى لكون النهي يدل على الفساد شرعا الا ذلك فهو يدل على المطلوب

(٣) قال الاسنوي « على ان الفقهاء قالوا يجوز ان يكون الشيء مامورا به منهيا عنه الخ » أقول هذا خروج عن الموضوع لان كلام المصنف فى المنهى عنه بعينه وانه

فيها وأما النهى في المعاملات فعلى أربعة أقسام : لان النهى لايخلو اما أن يكون راجعاً الى نفس العقد أم لا ، والثاني لايخلو اما أن يكون الى جزئه أم لا، والثالث لايخلو اما أن يكون الى لازم غير مقارن أم لا. فالاول كالنهى عن بيع الحصاة وهو جعل الاصابة بالحصاة بيعا قائماً مقام الصيغة وهو أحد التأويلين في الحديث. والثانى كبيع الملاقيح وهو مافي بطون الامهات فان النهى راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد لان الاركان ثلاثة العاقد والمعقود عليه والصيغة ولاشك أن الركن داخل في الماهية . والثالث كالنهى عن الربا أما ربا النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهى عنه لمعنى خارج وأما ربا الفضل فلان النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلا انما هو لاجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أو ناقصا صفة من أوصافه لكنه لازم والنهى في هذه الثلاثة يدل على الفساد لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهى من غير نكير فكان ذلك اجماعا ، وانما استدل المصنف على الثالث فقط لانه اذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق الاولى[1] وأما الرابع فكالنهى عن البيع وقت نداء الجمعة فانه راجع أيضاً الى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع اذ الاعمال كلها

لا يكون مأمورا به ومتى كان منهيا عنه بعينه وامر به كان الامر والنهى عن شيء من جهة واحدة او جهتين متلازمتين فيكونان من جهة واحدة حكما واما ما قاله الفقهاء فالنهى فيه لا يرجع الى نفسه ولا الى لازمه حتى يتعلق الامر والنهى به من جهة واحدة حقيقة أو حكما بل النهى فيه راجع الى خارج عن المنهى عنه وهو ما كان لمجاور فهو صحيح اصلا ووصفا والاثم لمخالفة النهى عن المجاور وهو الخياطة فى الدار واما الخياطة من حيث هى فهى مأمور بها ولا تلازم بين الخياطة وكونها فى الدار بل كما تكون فى الدار تكون فى غيرها فهو كالنهى عن البيع وقت نداء الجمعة

(١) قال الاسنوى « وانما استدل على الثالث الخ » اقول انما استدل على الثالث لانه موضع النزاع كما علمت واما الاول والثاني فهما محل وفاق لبطلانهما اتفاقا

كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم لماهية البيع وهـذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الوضوء بالماء المغصوب وهذا التفصيل الذى اختاره المصنف صرح به الامام في المعالم لـكن فى أثناء الاستدلال فافهمه ونقله الآمدى بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعى واختاره فتأمله ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى نفسه ونص فى الرسالة قبيل باب أصل العلم على انه يدل على الفساد فانه عـدد بيوعا كثيرة وحكم بابطالها لنهى الشارع ثم قال مانصه وذلك أن أصل مال كل امرىء محرم على غيره الا بما أحل به وما أحل به من البيوع مالم ينه عنه فلايكون ما نهى عنه من البيوع محلا ما كان أصله محرما ثم قال وهذا يدخل فى عامة العلم انتهى . ونص فى البويطي فى باب صفة النهى على مثله أيضا وهو كما نقله المصنف الا فى استثناء المقارن وقد نقل ابن برهان عن الشافعى انه مستثنى كما تقدم * المسئلة الثالثة مقتضى النهي أى المطلوب بالنهى وهو الذى تعلق النهى به انما هو فعل ضد المنهى عنه فاذا قال لاتتحرك فمعناه اسكن[1] وعند ابى هاشم والغزالي

---

(١) قال الاسنوى « وهو الذى تعلق النهى به انما هو فعل ضد المنهى عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن » اقول قال التاج السبكى فى التكملة هـذه المسئلة فى بيان مقتضى النهى فالمطلوب عندنا بالنهى فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه افعل ما يضاد الحركة اه ولم يقل كما قال الاسنوى فمعناه اسكن للاشارة الى ان المراد بالضد في كلام المصنف هو الكف ويدل لذلك قول المصنف فى الرد على ابى هاشم قلنا المدح على الـكف قال التاج السبكى فى التكملة بعد ان ذكر دليل أبى هاشم واجاب المصنف بان المدح ليس على شيء لا يكون فى وسعه والعدم الاصلى يمتنع ان يكون فى وسعه وطاقته كما عرفت وانما يمدح على كفه عن ذلك الفعل وذلك الكف امر وجودى وهو فعل ضد الزنا والى هذا اشار بقوله قلنا على الكف اي المدح على فعل الـكف هذا شرح ما ذكره اه فان هذا صريح فيما ذكرنا خلافا للاسنوى فان كلامـه يفيد ان المكلف به عند المصنف فى النهى هو الفعل لـكنه فعل الضد غير الكف وهو

هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة فى هـذا المثال . لنا أن النهى تـكليف والتكليف انما يرد بما كان مقدورا للمـكلف والعدم الاصلى يمتنع أن يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر وجودي والعدم نفي محض فيمتنع اسناده اليها اذ لا فرق فى المعنى بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدما صرفا ولان العدم

السكون مثلا وهذه المسئلة هى التى فرعها صاحب جمع الجوامع على قوله مسئلة لا تكليف الا بفعل فقال فالمـكلف به فى النهى الـكف اى الانتهاء وفاقا للامام وقيل فعل الضد وقال قوم الانتفاء وقيل يشترط قصد الترك اه قال الجلال المحلى فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضـده وهو السكون وعلى الثانى فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه من السكون وبه يخرج عن عهدة النهى على الجميع اه فاشار الجلال بقوله الحاصل بفعل ضده وهو السكون الى ما صرح به المصنف نفسه فى استدلاله من قوله ومن لوازم ذلك الانتهاء التلبس بفعل ضد من اضداد المنهى عنه. والحاصل انه لا خـلاف لاحد فى ان المـكلف به فى الاوامر هو الفعل بالمعنى المعروف شرعا لا بالمعنى المعروف عند الفلاسفة وانما الخلاف فى المـكلف به فى النهى ففريق ذهب ان المكلف به فى النهى هو الفعل ايضا لا عدم الفعل وهـذا الفريق قد افترق الى فريقين احدهما يقول ان المـكلف به فى النهى هو كف النفس عن المنهى عنـه اى انتهاؤها عنه وهذا هو الصحيح وبه قال الامام السبكي وتبعه ابنـه صاحب جمع الجوامع والـكف فعل قال عبد الحكيم فى حاشية القطب الـكف لغة فعل من افعال النفس يصدر عنها بالاختيار بعد الميل الى شيء اه ولذلك قال التاج السبكى فى التكملة شرط الـكف اقبال النفس على الشيء ثم كفها عنه فلا يتحقق تكليف النهى الا عند الاقبال على الشيء المنهى عنه اه والفريق الثاني من هـذا الفريق يقول ان الفعل المـكلف به هو فعل الضد وقوم منهم ابو هاشم قالوا ان المـكلف به غير فعل وهو الانتفاء للمنهي عنه كما صرح بذلك فى جمع الجوامع والجلال عليه وغيرهما وللتعريض بقول هؤلاء القوم قال صاحب جمع الجوامع لا تكليف الا بفعل فلا يصح القول ان المكلف به فى النهي هو عدم الفعل نعم

الاصلى أى المستمر حاصل والحاصل لايمكن تحصيله ثانيا . واذا ثبت ان مقتضى النهى ليس هو العدم ثبت انه أمر وجودى ينافى المنهى عنه وهو الضد . ولقائل أن يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا [1] احتج ابو هاشم بأن من دعى الى زنا فلم يفعله فان العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير ان يخطر ببالهم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان العدم ليس فى وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل

ان عدم الفعل المنهى عنه يخرج به المكلف عن عهدة النهي فلا يأثم كما انه لا يثاب لكن لا يلزم من ذلك ان يكون عدم الفعل مقتضى النهى ومطلوبه لانه لا يطالب الا ما هو مقدور وقد حكى صاحب جمع الجوامع قولا رابعا فقال وقيل يشترط قصد الترك اه قال الزركشى وهذا قول غريب ان اجرى على ظاهره حتى يأثم اذا تركه ولم يقصد وانما يتجه هذا فى حصول الثواب وهى مسئلة اخرى ثم رأيت فى المسودة لابن تيمية ما نصه: ان قصد الكف مع التمكن من الفعل أثيب والا فلا ثواب ولا عقاب اه وقال العز ابن جماعة فى الغرر ولك ان تقول ان كان لتحصيل الثواب فلا بد من النية مشخصة ان اريد مشخصا ومطلقة ان اريد مطلقا وان لدرء العقاب فلا والصحيح انه لا يشترط قصد الترك وانما يشترط القصد ليحصل للقاصد الثواب لحديث انما الاعمال بالنيات اه والمعروف فى القول الرابع قول من فصل وهو ظاهر كلام الغزالى فى المستصفى وصريح كلام غيره وبهذا تعلم ان الغزالى لم يقل بما قاله ابو هاشم ولذلك لم ينسبه اليه صاحب جمع الجوامع بل نسبه الى قوم وقال الجلال منهم ابو هاشم ولو كان الغزالى موافقا لابى هاشم لنسبه اليه هو والجلال

(١) قال الاسنوى «ولقائل ان يقول ترك الزنا ليس عدما بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا» واقول لامعنى لتجدد العدم المضاف بمعنى انتفاء الشيء الوجودى فالعدم مطلقا لا تجدد فيه غاية الامر ان العدم المضاف له نوع تميز بالاضافة الى الوجودى بخلاف العدم المطلق غير المضاف ولذلك قال الجلال فى شرح قول جمع الجوامع لا تكليف الا بفعل مانصه وذلك في الامر ظاهر واما في

الضد . ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهى عن الشيء أمر

النهى المقتضى للترك فبينه بقوله الخ فاشار الجلال بقوله المقتضى للترك ان النهى يقتضى الترك اتفاقا غير ان قوما منهم ابو هاشم قالوا المراد بالترك عدم الفعل بناء على ان الترك فى العرف هو عدم الفعل وقد قال الجلال وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه من السكون اه فاشار الى ان العدم بمعنى الانتفاء يستمر ولا يتجدد وقال الجمهور المراد بالترك الذى اقتضاه النهى هو كف النفس عن المنهى عنه اى انتهاؤها وقال فريق آخر ان الترك الذى اقتضاه النهي ليس مكلفا به بل هو لازم للمكلف به وهو فعل الضد المطلوب ولذلك قال الجلال عند تقسيم صاحب جمع الجوامع الخطاب الى ما يقتضى الفعل وما يقتضى الترك ما نصه وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل هو الكف كما يأتى اه فان هذا صريح فى ان الترك فى العرف هو عدم الفعل والعدم لا تجدد له بل له استمرار الى ان يقطعه وجود نقيضه وهذا هو الذى اراده ابو هاشم ومن وافقه واما القائلون بان المكلف به فى النهى هو الكف فهم يقولون ان الكف هو عين الترك قال الامام السبكى والمطلوب بالنهى الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهى عنه ولا ينعكس فيقال المطلوب فعل ضد المنهى عنه ويلزم منه الانتهاء لان الانتهاء متقدم فى الرتبة فى العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب فالكافر اذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة اشياء كفره اولا المنهي عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما فى الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس فى الزمان وانما هو فى الرتبة العقلية تقدم العلية على المعلولية حتى لو فرض ان الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل في جميع الافعال وكل ما يتلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء واما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد اصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان امرا لا نهيا عن ضده فقول القرافي ان النهي عن

بضده (١) فان هذا هو قولهم متعلق النهى ضد المنهى عنه* المسئلة الرابعة النهى ان

الشيء امر بضده التزاما صحيح ، وقوله والمطلوب فعل الضد ليس بصحيح لما قدمناه اه

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول ما الفرق بين هذه المسئلة و بين قولهم النهى عن الشيء امر بضده الخ » أقول ان الفرق مثل الصبح ظاهر فان صاحب جمع الجوامع قد ذكر هذه المسئلة تفريعا على قوله لا تكليف الا بفعل ثم ذكر الخلاف في ان النهى امر بضده بعد ذلك في مبحث الاوامر والنواهى فقال مع شرحه للمحلى: واما النهى عن شيء تحريما او كراهة فقيل هو امر بالضد له ايجابا او ندبا قطعا بناء على ان المطلوب فى النهى هو فعل الضد وقيل لا قطعا بناء على ان المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الاول وتركه المصنف لقوله انه لم يقف عليه فى كلام غيره وقيل على الخلاف في الامر اى ان النهى امر بالضد او يتضمنه اولا ولا او نهى التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة وتوجيهها ظاهر مما سبق اه فالقائل بان الامر نهى عن ضده الوجودى قائل في النهى كذلك وهو القاضى اولا والقائل بانه يتضمنه وهو القاضى آخرا وعليه عبد الجبار وابو الحسين والامام الرازي والآمدى قائل فى النهى كذلك والقائل بانه لا عينه ولا يتضمنه وهو امام الحرمين والغزالى قائل فى النهى كذلك فاين هذه المسئلة من هـذه المسئلة واشار الجلال بقوله بناء على ان المطلوب فى النهى فعل الضد الى انه يجرى فى هذا النهى بناء على ذلك الخلاف المقدم فى الامر لان معناه حينئذ معنى الامر فيقال انه عين النهى عن ضده الوجودى او يتضمنه او لا ولا اما الضد العدمى فعينه أو يتضمنه قطعا وحينئذ فهو نهى صورة تضمن نهيا حقيقيا ان لم يقل هذا القائل ان النهى الضمنى مطلوب به فعل الضد أيضا والا كان النهى امرا بالضد والامر بالضد متضمنا نهيا عن تركه وهو امر بفعل ضده وهو الفعل فليتأمل اه شيخنا الشربينى. وانما لم يقل هؤلاء فى الامر بذلك لان الذى دعاهم للقول بذلك فى النهى عدم ظهور كون الكف فعلا بخلاف الامر فان كون المطلوب به فعلا

كان عن شيء واحد فلا كلام وان كان عن أشياء فعلى قسمين : أحدهما أن يكون عن الجمع أى الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهي عن

ظاهر وقول الجلال وقيل لا قطعا الخ اى ليس امرا بالضد الوجودى ولا بالكف ايضا لما علمت انه كف عن الترك والمطلوب هنا على هذا القول عدم الفعل وهو الانتفاء فان النهى متعلق بالمنهى عنه والامر متعلق بالمأمور وقال التاج السبكى بعد ان ذكر السؤال المذكور وقرره وأجاب عنه باوجه ثلاثة ما نصه : واعلم انه قد وضع النظر في هذا السؤال وهذه الاجوبة عندى غير مرة وطال الحجاج والذى قلته انا انه اذا نهى عن شيء كالزنا مثلا فهناك ثلاثة امور احدها انتفاء الزنا والثاني الكف والثالث فعل ضد من اضداده لا يتم الكف والانتفاء الا به كالوطء المباح أو غيره مما لا يجامع الزنا فى آن واحد . اذا تقرر ذلك فنقول كون المطلوب فى النهى الكف او الانتفاء هو مسئلة ابى هاشم والخلاف فيها قد ينبنى على أن شرط المطلوب الامكان ام لا وعلى ان الانتفاء مقدور ام لا وهما مسألتان مختلف فيهما . فان قلنا ليس من شرط المطلوب الامكان جاز ان يكون متعلق النهى الانتفاء كرأي ابي هاشم وان قلنا شرط التكليف الامكان وان الانتفاء مقدور فكذلك أيضاً والا تعين ان يكون المطلوب فى النهى هو الكف وأما كون النهى يقتضى الامر بضده أولا فمعناه ان طلب الكف عن المنهى عنه أو طلب انتفائه على اختلاف القولين هل يستلزم الامر بضده الذى لا يتم الكف أو الانتفاء الا به كالوطء المباح مثلا أم لا وهذه هي المسئلة الاخرى والخلاف فيها مبنى على ان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب لا على ما انبنت عليه المسئلة الاولى فالمسألتان مختلفتان ليست احداها عين الاخرى ولا مستلزمة لها وليس القولان لقائلين متحدين فان القائلين بان مطلوب النهى هو الكف يمكن ان يختلفوا فى أن النهى الذى هو طلب الكف أمر بالضد الذى لا يتم الكف الا به أم لا وكذلك القائلون بأن مطلوب النهى انتفاء الفعل يمكن ان يختلفوا فى ان طلب الانتفاء هل هو أمر بالضد الذى لا يتم انتفاء الفعل الا به . هذا اذا فرعنا على إن النهى عن الشيء يستلزم الامر بضده أما اذا فرعنا على ان النهى نفس الامر

نكاح الاختين وكالحرام المخير عند الاشاعرة كما تقدم فى خصال الكفارة . الثانى أن يكون عن الجميع أى كل واحد كالربا والسرقة . واعلم أن الاشياء جمع وأقلها ثلاث وحينئذ فالتمثيل غير مطابق ولو عبر بالمتعدد لخلص من السؤال (١)

بالضد وأريد بالضد الكف أو الانتفاء فهى غيرها أيضاً لان خلاف مسئلة أبى هاشم هو فى ان مطلوب النهى هل هو الكف أو الانتفاء وخلاف هذه فى أن هذا النهى الذى هو طلب الانتفاء أو الكف أمر أم لا ثم الخلاف فى هذه على هذا التفريع مرتب على الخلاف فى مسئلة أبى هاشم حتى اذا قلنا بمذهب أبى هاشم لم يكن النهى أمراً بلا خلاف لان الامر طلب فعل لا طلب انتفاء اتفاقا واذا قلنا بمذهب غير أبى هاشم امكن الخلاف فى ان النهى الذى هو طلب الكف أمر بذلك الكف أم لا لان الكف فعل لكن يلزم القائلين بان النهى أمر بالكف ان يكون النهى نوعا من الامر وان فرعنا على ان النهى عن الشىء نفس الامر بضده لكن أريد بالضد مالا يتم الكف أو الانتفاء الا به كالوطء المباح مثلا صارت المسألتان واحدة الا أن المبحوث عنه فى مسئلة أبي هاشم هو ان مطلوب النهى الكف أو الانتفاء والمبحوث عنه هنا هو ان مطلوب النهى فعل الضد الذي لايتم الكف أو الانتفاء الا به أم لا . ويتلخص من البحثين ان فى المسئلة حينئذ ثلاثة مذاهب : أحدها مذهب أبى هاشم ، والثانى مطلوب النهى هو الكف والثالث ان المقصود فى النهى فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء والله أعلم . انتهى مافيه الكفاية . وهذا كله قد لخصه الجلال فيما نقلناه عنه وأوضحه شيخنا فى تقريره وبهذا ظهر ان الفرق مثل الصبح ظاهر

(١) قال المصنف « المسئلة الرابعة النهى عن الاشياء اما عن الجمع الى آخره» قال الاسنوى « واعلم أن الاشياء جمع وأقلها ثلاثة وحينئذ فالتمثيل غير مطابق الى آخره » أقول أى لان المثال الذى أورده وهو قوله كنكاح الاختين فى اثنين وليس الاثنان جمعاً ومثله فى تكملة التاج السبكى وزاد التاج السبكى ما اذا كان النهى عن كل فرد يفيد عدم الاجتماع ولدفع ذلك كله قال فى جمع الجوامع وقد يكون عن واحد ومتعدد جمعا كالحرام المخير وفرقا كالنعلين يلبسان أو

قال « الباب الثالث ـ فى العموم والخصوص

وفيه فصول

الفصل الاول ـ فى العموم

العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه مسائل » أقول اتفقوا على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة وفى المعنى أقوال: اصحها عند ابن الحاجب أنه حقيقة فيه أيضا [١] لان العموم فى اللغة هو شمول أمر لمتعدد وذلك موجود بعينه فى المعنى [٢] ولهذا يقال عم المطر

ينزعان ولا يفرق بينهما وجميعاً كالزنا والسرقة اهـ ومثل شارحه الجلال للاول بنحو لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة الا بفعلهما فالمحرم جمعهما لا فعل احدهما اهـ ومثله النهى عن نكاح الاختين الذى مثل به المصنف ومثل صاحب جمع الجوامع للثانى بالنعلين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق فقال الجلال بينهما بلبس أو نزع أحدهما فقط فهو منهى عنه أخذاً من حديث الصحيحين لا يمشين أحدكم فى نعل واحد لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعاً فيصدق انهما منهى عنهما لبسا أو نزعا من جهة الفرق بينهما فى ذلك لا الجمع فيه اهـ وهو مأخوذ مما قاله صاحب جمع الجوامع فى التكملة فكان مافى جمع الجوامع أحسن عبارة واكثر فائدة

(١) قال الاسنوى « وفي المعنى أقوال أصحها عند ابن الحاجب الى آخره» أقول وهو الذى اختاره صاحب مسلم الثبوت وهو الظاهر من كلام القاضى أبى زيد في الاسرار وعليه حمل كلام الامام الشيخ أبى بكر الرازى الشهير بالجصاص

(٢) قال الاسنوى « لان العموم في اللغة هو شمول أمر لمتعدد الى آخره» أقول صريح كلامه ان العموم بمعنى وجود أمر واحد فى متعدد ولو أن الالفاظ لا تتصف بالعموم بهذا المعنى فلا يصلح أن يكون محال النزاع فان الكلام في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقا هل يتصف به المعنى ولو أريد أن الاحرى

وعم الامير بالعطاء ومنه نظر عام وحاجة عامة وعلة عامة ومفهوم عام وسائر المعانى الكلية كالاجناس والانواع وكـذا الامر والنهى النفسانيان . والثانى انه مجاز ونقله فى الاحكام عن الاكـثرين ولم يرجح خلافه . واحتجوا بانه

بالنزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصولى يعتد به ثم ان الاستغراق حقيقة ليس الا للمعنى فانه هو المنطبق على الافراد واللفظ . ليس مستغرقا الا باعتبار الدلالة على الافراد فحينئذ لايصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولايصح التنازع أصلا اللهم الا في اللفظ . وقد حرر النزاع بعض من تعمق نظره بأن المراد بالعموم الذى فيه النزاع هو الاستغراق لافراد المفهوم الصالح لجريان الاحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى فيخص بمخصص كاللفظ أو لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاء هل له عموم أولا والى الثانى ذهب الامامان الشيخ فخر الاسلام والشيخ شمس الائمة الحلوانى رحمهما الله تعالى حاكمين بأن التصرفات والتجوزات انما تكون في الالفاظ دون المعانى فانها مالم تعبر بالفاظ لا يتصرف فيها بزيادة أو نقصان ويطلق عليه العموم مجازاً بأن يراد مطلق الاستغراق والشمول لا ما ذكر كما يقال المأكول فى لا آكل عام والعموم حقيقة هو ماذكره . وبعضهم ذهبوا الى الاول . ونسبه بعض مشايخ الحنفية الى الشافعي رحمه الله تعالى حتى جوز التخصيص في الثابت اقتضاء . وأما من أنكر اتصاف المعنى انه حقيقة ومجاز فهو ممن لا يعتد بهم زعما منهم بعدم العلاقة فهو ممن لم يعلم قائله ممن يعتد بهم ومتى علمت ذلك علمت أن العموم اللغوي الذى هو بمعنى شمول أمر واحد لمتعدد انما يتصف المعنى أولا و بالذات لانه هو الذى يقال فيه انه واحد وجد فى متعدد ويتصف به اللفظ تبعاً لمدلوله وهو المعنى واما بالمعنى الذى قلناه فيتصف به اللفظ أولا وبالذات لانه هو الذى يتصف بالحقيقة والمجاز ونحوهما فان الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له والمجاز لفظ استعمل في غير ماوضع له وكذلك متي عرفنا العام بأنه اللفظ الدال فأخذنا في كونه عاماً وصف كونه دالا كان ذلك خاصا باللفظ حقيقة وقد علمت

لو كان حقيقة لكان مطردا وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها [١]
ولان العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الانسان [٢] وعموم

أن العموم بالمعنى اللغوى لا يتصف به اللفظ حقيقة بل مجازاً تبعاً للمعنى والعموم بالمعني الاصطلاحي بالعكس فلو حمل قول من قال ان اتصاف المعنى بالعموم حقيقة واللفظ مجازاً على العموم اللغوى ومن عكس على العموم الاصطلاحي لكان الخلاف لفظيا لكن الاولى بالاعتبار هو التعويل على قول من عكس لان غرض الاصولى انما يتعلق باللفظ وعوارضه والتصرف فيه أولا وبالذات ويتعلق بالمعنى ثانيا بالتبع

(١) قال الاسنوى « وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها » أقول كما انه لاعموم في معاني الاعلام كلها لاعموم فى الفاظها كلها فلا عموم لها لفظاً ولا معنى

(٢) قال الاسنوى « ولان العموم هو شمول أمر واحد الى آخره » أقول قد علمت أن العموم بهذا المعنى لايكون بالذات الا فى المعانى ولايكون في الالفاظ وانما الذى يكون فى الالفاظ دون المعاني هو العموم بمعنى التناول قال شيخنا الشربينى فى تقريره على جمع الجوامع وأعلم ان العموم يقع تارة فى كلامهم بمعنى التناول وافادة اللفظ المعنى وهذا امر سببه الوضع فالذى يوصف به على الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية وهو كون الشيء اذا حصل فى العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنا هو الاول والا لخرج الجمع المعرف اذ لاشيء فيه فيه شركة كذلك الجمع لان آحادها اجزاء لعدم صدق كل واحد منهما على كل واحد. وتارة يقع بمعنى الشمول وحينئذ يتصف به اللفظ والمعني جميعاً لكن لما كان البحث هنا عن العام الذى هو من الالفاظ وجب ان يكون العموم معناه التناول كما قاله الجلال على جمع الجوامع فى بيان عموم اللفظ وفسره عند القول بعموم المعنى بالشمول فصحح انه من عوارض الالفاظ بناء على ان معناه التناول وكان مقابله باطلا لان الكلام في عموم الالفاظ الذي معناه التناول دون العموم بمعني الشمول

المطر ونحوه ليس كذلك [1] فانه لا يكون أمرا واحدا يشمل الاطراف بل كل جزء من اجزاء المطر حصل فى جزء من أجزاء الارض. والثالث انه لا يصدق عليه لا حقيقة ولا مجازا [2] حكاه ابن الحاجب .اذا علمت هذه المقدمة فلنرجع الى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مرة أن الكلمة أولى منه لكونه جنسا بعيدا بدليل اطلاقه على المهمل والمستعمل مركبا كان أو مفردا بخلاف الكلمة ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعانى لكنه قد

والاول لايعرض للمعنى اه . وقول شيخنا بمعنى الشمول وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى مراده ان اتصاف المعنى بالذات واللفظ بالتبع كما قلنا . وبعد كتابة ماتقدم رايت ان السعد نقل عن شارحى مختصر ابن الحاجب ان النزاع لفظى لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصوليين فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان أريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعانى وان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعانى اه لكن قد عرفت ان المراد هنا العموم الخاص بالالفاظ ولذلك قال صاحب جمع الجوامع الصحيح انه من عوارض الالفاظ وعرف العام بانه لفظ يستغرق الصالح له قال شارحه الجلال اى يتناوله فقسر الاستغراق بالتناول الذى يخص الالفاظ على ما سبق

(١) قال الاسنوى «وعموم المطر ونحوه ليس كذلك» أقول اجاب القائلون بان العموم للمعنى حقيقة عن هذا وعما استدلوا به من عموم الصوت للسامعين بان الطبيعة من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة نعم فى ضمن الافراد الموجودة فى محال متعددة فان كل فرد موجود في محل يسمى مطرا او صوتا كما ان الكل يسمى مطرا فمفهوم المطر والصوت صادق على الكل والبعض قليلا او كثيرا كصدق مفهوم الماء على افراده

(٢) قال الاسنوى « الثالث انه لا يصدق لا حقيقة ولا مجازا » اقول قد علمت ان هذا القول مما لم يعلم قائله ممن يعتد بهم

نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما والتخصيص فرع العموم. وأيضا فسيأتي قريبا ان العموم قد يكون عقليا لا لفظيا ولك ان تجيب بأنه يجوز أن يكون اطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رآه الجمهور وكلامه هنا في المدلول الحقيقي أو تقول العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح (١) وفي المعالم ان العام ما يتناول الشيئين فصاعدا من غير حصر (٢) فسلم من الاعتراضين وان وقع في غيرهما. وقوله يستغرق خرج به المطلق فأنه سيأتي أنه لا يدل على شيء من الافراد فضلا عن استغراقها وخرج به النكرة في سياق الاثبات (٣) سواء

---

(١) قال الاسنوي « او تقول العموم هناك بحسب اللغة الخ » اقول هذا هو الجواب الصحيح لما علمت ان العموم اللغوي وهو شمول امر واحد لمتعدد لا يكون لا في المعاني بخلاف العموم الاصطلاحي فانه خاص بالالفاظ وكلام الاصوليين في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقا لانه هو الذي يتعلق به غرضهم وذلك لان الملاحظ فيه دلالة اللفظ وما يفهمه السامع من الفاظ المتكلم وهذا هو مدار بحث الاصوليين وقد حد الكمال بن الهمام العموم اللفظي بان العام ما دل على استغراق افراد مفهوم اه وقالوا ان المراد بالاستغراق ما هو اعم من الاستغراق الاجتماعي والانفرادي

(٢) قال الاسنوي « وفي المعالم ان العام ما يتناول الشيئين فصاعدا الخ » اقول قد عرف الغزالي العام بمثل هذا التعريف فقال العام هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا. واذا اردت ان تعرف ماله وما عليه فعليك بمسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ولولا انهم اطالوا في ذلك لاوردناه

(٣) قال الاسنوي « وخرج به النكرة في سياق الاثبات الخ » اقول قد تكون النكرة في سياق الاثبات مستغرقة فتكون من العام نحو علمت نفس فتكون داخلة في التعريف ومن اخرجها حمل التعريف على تعريف العام حقيقة والنكرة العامة في الاثبات وكذلك سائر الالفاظ الخاصة بحسب وضعها واستعملت في العموم فعمومها مجازي بالقرينة لا بحسب الوضع وقد يقال ان غرض المجتهد انما اخذ الحكم على وجه العموم بقطع النظر عن ان يكون العموم حقيقياً أو

كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجال أو عددا كعشرة[١] فان العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقى نعم هى عامة عموم البدل عند الاكثرين ان كانت أمرا نحو اضرب رجلا فان كانت خبراً نحو جاءنى رجل فلا تعم . ذكره فى المحصول فى الكلام على أن النكرة فى سياق النفى تعم. ومعنى عموم البدل أنها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر . وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح[٢] فان عدم استغراق من لما لا يعقل وأولاد زيد لاولاد غيره لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه فى اللغة . وقوله بوضع واحد متعلق بيصلح والباء فيه للسببية لان صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية كما تقدم ويجوز أن يكون حالا من ما أى جميع المعانى الصالحة له فى حال كونها حاصلة بوضع واحد واحترز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالاسد وتقريره على وجهين[٣] :

مجازيا . قلنا لكن كلامنا هنا فى بيان التعريف على حسب الوضع الاصطلاحى والمجتهد كما يعرف هذا بحسب الوضع يعرف المجازى من القرينة وهذا يكفى

(١) قال الاسنوى «اومجموعة كرجال أو عددا كعشرة» اشار بذلك الى ان المراد بالعموم استغراق الكلى للجزئيات وكل من رجال وعشرة مثلا لا يصلح لاستغراق الآحاد استغراق الكلى للجزئيات بل رجال يعم المجموع على البدل ولا يستغرقها وعشرة تعم العشرات كذلك على البدل ولا تستغرقها

(٢) قال الاسنوى «وقوله جميع ما يصلح له احترازعما لا يصلح الخ » أقول اشار الى ان هذا القيد لادخال الالفاظ التى تستغرق ما تصلح له ولم تستغرق ما لا تصلح له وان عدم استغراقها لما لا تصلح له لا يمنع من كونها عامة

(٣) قال الاسنوى « واحترز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالاسد وتقريره على وجهين الخ » اقول كلا الوجهين مبنى على ان المقصود تعريف القسم الخاص من العام وهو المتفق الحقيقة وحينئذ فلا بد من اخراج المشترك وما له حقيقة ومجاز لعدم اتفاق حقيقة الافراد فلا ينافى هذا ما قاله فى شرح المختصر العام عند الشافعى قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة

أحدهما ان العين قد وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفوارة فهي صالحة لهما فاذا قال رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفوارة أو بالعكس فانها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع أنها عامة لان الشرط انما هو استغراق الافراد الحاصلة من وضع واحد وقد وجد ذلك والذى لم يدخل فيها هو أفراد وضع آخر فلا يضر فلولم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة وما كان له حقيقة ومجاز يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد لا الاخراج. وهذا التقرير قد اشار اليه فى المحصول اشارة لطيفة فقال فان عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهوميه معا وقل من قرره على وجهه فاعتمد ما ذكرته فانه عزيز مهم واياك وما وقع للاصفهانى والقرافى فى شرحيهما للمحصول. التقرير الثانى أنه قد تقدم أنه يجوز استعمال اللفظ فى حقيقته كالعين وفى حقيقته ومجازه كالاسد وحينئذ فيصدق ان يقال انه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام أما الاسد ونحوه فلا خـلاف وأما العين ونحوها فعلى الاصوب كما تقدم فأخرجه بقوله بوضع واحد. وفى الحد نظر من وجوه: أحدها انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا حدا لفظيا حتى يصح التعريف به بل حقيقياً أو رسميا أورده الآمدى فى الاحكام . الثانى أنه يدخل فيه الفعل الذى ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو ضرب زيد عمرا أورده أيضا الآمدى وكذلك ابن الحاجب . الثالث النقض باسماء الاعداد فان لفظ العشرة مثلا صالح لمدخاص وذلك العددله أفراد وقداستغرقها أورده ابن الحاجب . الرابع أنه أخذ فى تعريف العام لفظة جميع وهو من جملة المعرف وأخـذ المعرف قيدا فى المعرف باطل لما علم فى علم المنطق أورده الاصبهانى شارح المحصول . وهذه الاسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضى لكونه عناية فى الحد[1]. نعم قولنا ضرب زيد عمرا لم يستغرق جميع ما يصلح له

يعنى المشترك وماله حقيقة ومجاز

(١) قال الاسنوى « وهذه الاسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضى الخ » أقول أما الجواب عن الاول فان المصنف عرف العام بأنه لفظ يستغرق فأخذ

لانه غير شامل لجميع انواع الضرب

قال « الاولى ان لكل شىء حقيقة هو بها هو : فالدال عليها المطلق وعليها مع وحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة العدد ومع كل جزئياتها العام » أقول غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد فان بعضهم يرى ان المطلق هو النكرة كما حكاه فى المحصول وحاصله ان لكل شىء حقيقة أى ماهية ذلك الشىء بها أى بتلك الحقيقة يكون ذلك الشىء ، فالجسم الانسانى مثلا له حقيقة وهى الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة انسان فان الانسان انما يكون انسانا بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ماعداها ملازماً لها كالوحدة والكثرة أو مفارقا كالحصول فى الحيز المعين فمفهوم الانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقته وان كان لا يخلو عنه .

اللفظ جنساً فى التعريف فيخرج المفهوم والفعل والقياس وقوله يستغرق قيد للفظ الذى هو الجنس يخرج به اللفظ غير المستغرق كالعلم والمضمر والنكرة فى الاثبات فليس التعريف بالمستغرق وحده فلايضر أخذه فى التعريف قيداً يخرج به ماليس مستغرقا من الالفاظ وأما الجواب عن الثانى فقد تكفل به هو وأما الجواب عن الثالث فقد علمته مما قدمه من قوله أو عدداً فان العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات فأفاد أن مادلت عليه العشرة واستغرقته وهو آحادها ليست أفراداً بل هي أجزاء لها والمراد بالاستغراق شمول الجزئيات وهو معنى معروف مشهور وأما الجواب عن الرابع فلفظة الجميع فى التعريف ليست من المعرف فانها أخذت فى التعريف باعتبار خصوصها والمعرف هو الماهية الصادقة عليها وعلى غيرها وهذا لايضر أخذه فى التعريف . واعلم أن مدلول العام فى التركيب من حيث الحكم عليه كلية أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة . اثباتا خبراً أو أمراً . أو سلبا نفياً أو نهياً . نحو جاء عبيدى وما خالفوا فاكرمهم ولا تهنهم لانه فى قوة قضايا بعدد أفراده أى جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم وكل منها محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة فما هو فى قوتها محكوم فيه على كل فرد

اذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال عليها أي على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المرأة والدال عليها مع وحدة أى مع الدلالة على كونه واحداً اما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس ان كان معيناً فهو المعرفة كزيد وان كان غير معين فهو النكرة كقولك مررت برجل وهذان القسمان لم يذكرهما الامام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فتبعهما المصنف . والدال على الماهية مع وحدات أى مع كثرة ينظر فيها ان كانت معدودة أى محصورة لا تتناول ما عداها فهو العدد كخمسة وان كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أى لكل فرد من أفرادها فهو العام كالمشركين. وهذه العبارة التى فى العام أخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الامام وعليها مع

فرد دل عليه مطابقة . وليس محكوما فيه على الكل أي مجموع الافراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل فى البلد يحمل الصخرة العظيمة أى مجموعهم والا لتعذر الاستدلال به فى النهى على كل فرد لان نهى المجموع يمتثل بانتهاء بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون به عليه كما فى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ونحوه . وليس محكوما فيه على الكلى أى الماهية من حيث هى أي من غير نظر الى الافراد نحو الرجل خير من المرأة اى حقيقته افضل من حقيقتها وكثيراً ما يفضل بعض افرادها بعض افراده لان النظر فى العام الى الافراد . هذا مالخصه صاحب جمع الجوامع وشرحه للجلال مما ذكره صاحب جمع الجوامع هنا فى التكملة وبنى عليه جوابه على السؤال الذى شغف به القرافي من ان دلالة العموم على كل فرد من افراده لايمكن ان تكون بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام واذا انتفت عنه جميع الدلالات بطلت دلالة لفظ العموم مطلقا لانحصار الدلالة في الاقسام الثلاثة ومحصل ما أجاب به الاصفهاني فى شرح المحصول وعول عليه وفصله التاج السبكى فى التكملة ان اختار ان دلالة العام على كل فرد من افراده دلالة مطابقية على الوجه الذي بينه وقدمناه وان اردت ان تستوفى مايتعلق باحكام العام وفاقاً وخلافاً فعليك بجمع الجوامع وشرحه للمحلى فان مافيهما يغنيك عما في المطولات ان كنت تعقل

كثرة غير معينة الى ماقلناه لانه يرد عليه الجمع المنكر كقولنا رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام . وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولا ومنه أخذ القرافى حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى كلى يفيد التتبع فى محاله وكلامه يقتضى انه اخترعه . واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه : أحدها انه يقتضى ان العدد والمعرفة والعام متقابلات[1] أى لا يصدق أحدها على الآخر لان هذا شأن التقسيم وليس كذلك فان العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة ونكرتين نحو كل رجل وخمسة فتداخلت الاقسام . الثانى أن اعتبار الوحدة فى مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل . الثالث ان العدد فى قولنا خمسة رجال مثلا انما هو الخمسة وحدها بلا نزاع والرجال هو المعدود وكلامه يقتضى أن العدد اما اسم المجموع أو للرجال فقط وهو الاقرب لكلامه فان الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالخمس فانا عددناها بها وأيضا فان المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته على معرفته فكيف يؤخذ فى التقسيم الذى يحصل منه تعريفه وعبر الامام فى المحصول والمعالم بقوله معينة ولكن أبدله فى الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه

قال «الثانية العموم اما لغة بنفسه كأى للكل ومن للعالمين وما لغيرهم وأين للمكان ومتى للزمان . أو بقرينة فى الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف

(١) قال الاسنوى « واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه احدها الخ » ومثل مافى الاسنوي في التكملة للتاج السبكى • اقول اجاب البدخشى عن الاول من هذه الوجوه بان هذه الاقسام متداخلة والتغاير بالاعتبار فالرجال باعتبار الوحدة المجموعية المعينة معرفة وباعتبار استغراقه عام اه والتغاير الاعتبارى كاف في التقابل بين الاقسام كما يعلم ذلك لمن تتبع تقسيمات الاصوليين وغيرهم فقول الاسنوى اي لا يصدق احدها على الآخر لان هذا شأن التقسيم غير مسلم

وكذا اسم الجنس أو النفى كالنكرة فى سياقه. أوعرفا مثل حرمت عليكم أمهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات. أو عقلا كترتب الحكم على الوصف ومعيار العموم جواز الاستثناء فانه يخرج ما يجب اندراجه لولاه والا لجاز من الجمع المنكر. قيل لو تناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضا. قلنا منقوض بالاستثناء من من العدد. وأيضا استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزانى يوصيكم الله في أولادكم أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الائمة من قريش نحن معاشر الانبياء لا نورث شائعا من غير نكير » أقول العموم اما أن يكون لغة أو عرفا أو عقلا . القسم الاول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان : أحدهما ان يكون عاما بنفسه أى من غير احتياج الى قرينة وحينئذ فاما أن يكون عاما فى كل شيء سواء كان من أولى العلم أو غيرهم كاى تقول أى رجل جاء وأى ثوب لبسته[1] وكذا كل وجميع والذى والتى ونحوها وكذا سائر ان كانت مأخوذة من

لان ماقاله خاص بالاقسام المتباينة بالحقيقة وما هنا ليس كذلك واجاب البدخشي عن الثاني أيضاً بان المراد بالمجموعية الاجتماعية اه فيكفى لوحدة المدلول وحدة ماهى اعم من الوحدة الانفرادية والوحدة الاجتماعية والجواب عن الثاني ان خمسة هي العدد ورجال تمييز العدد فالرجال هى عين الخمسة فمدلول رجال الوحدات المعدودة ومدلول خمسة هو العدد الدال على هذه الوحدات واما قوله وايضاً فان المعدود مشتق من العدد الخ ان اراد العدد اسم المرتبة الخاصة كخمسة مثلا وهو المصطلح عليه عند الحساب فليس هو المشتق منه لان المشتق منه هو العدد بالمعنى المصدري وهو العد وان اراد هذا فهو المشتق منه ولكن ليس هو المأخوذ فى التقسيم كما هو واضح

(١) قال الاسنوي « سواء كان من أولى العلم او غيرهم كأى تقول الخ » هذا ما قاله الشافعية في أي وقال الحنفية كما في التنقيح والتوضيح لصدر الشريعة ومنها أي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعا وان قال أي عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد قالوا لان فى الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق

سور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم الجوهرى وغيره فان كانت مأخوذة من السؤر بالهمزة وهو البقية فلا يعم وهو الصحيح وفى الحديث وفارق سائرهن اى باقيهن . وشرط أى أن تكون استفامية أو شرطية فان كانت موصولة نحو

مشكل من جهة النحو لانه في الاول وصفه بالضاربية وفى الثاني بالمضروبية وهناك فرق آخر وهو ان أيا لا يتناول الا الواحد المتكرر ففى الاول أي في قوله أى عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه أي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولولم يثبت هذا اى عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض بطل الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف اه قال صاحب التلويح عليه يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حالة الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا فى قوله تعالى « ليبلونكم أيكم احسن عملا » انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها لا خلاف فى انها مبتدأ واحسن عملا خبر والا ظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اى الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما

مررت بأيهم قام[1] أى بالذى أوصفة نحو مررت برجل أى رجل بمعنى كامل أو حالا نحو مررت بزيد أى رجل بفتح أى بمعنى كامل أيضا أو منادى نحو يا أيها الرجل فانها لا تعم . واما أن يكون عاما فى العالمين خاصة أى أولى العلم لكن فان الصحيح أنها تعم الذكور والاناث والاحرار والعبيد وقيل تعم شرعا الذكور الاحرار فقط. وشرطها أن تكون شرطية أو استفهامية[2] فان كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك بجر معجب أى رجل معجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فانها لا تعم ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن

وغيرهما اه وقد استشكل صاحب التلويح الفرق الثانى ايضا فالمسئلة خلافية عند الحنفية ولذلك نقل البدخشى ما استظهره صاحب التلويح واقره والله اعلم

(١) قال الاسنوى «وشرط أى ان تكون استفهامية أو شرطية فان كانت موصولة نحو مررت الخ» اقول قال الجلال المحلى وقوله أى صاحب جمع الجوامع كالاسنوي ان أياً ومن الموصولتين لايعمان مثل مررت بايهم قام ومررت بمن قام اى بالذى قام صحيح فى هذا التمثيل ونحوه اى مما قامت فيه قرينة الخصوص لا مطلقا اه

(٢) قال الاسنوى «وشرطها ان تكون شرطية او استفهامية الخ» أقول وهذا موضع اتفاق بين الحنفية والشافعية وانما الخلاف بين ابى حنيفة وصاحبيه فيما لو قال فمن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء عتق الكل عتق الكل عند الصاحبين وعند ابى حنيفة له ان يعتقهم الا واحدا فمنشؤه ان الصاحبين عملا بكلمة العموم وهى من وقالا ان من للبيان وابا حنيفة قال ان من للتبعيض لأنها اذا دخلت على ذى ابعاض كما فى قوله كل من هذا الخبز كانت للتبعيض لان البعض هو المتيقن لان من اذا كانت للتبعيض فظاهر وان كانت للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقن وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض ولذلك اتفقوا على انها للعموم فى قوله عليه الصلاة والسلام « من دخل دار ابى سفيان فهو آمن » وفى قول من قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا جميعا لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فعلى كون من للبيان ظاهر وعلى كونها

الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله عنه الاصفهانى فى شرح المحصول.
والعالمين هنا بكسر اللام وانما عدل عن التعبير عن يعقل وان كانت هى العبارة
المشهورة الى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن
عصفور فى شرح المقرب وغيره وهو أن من يطلق على الله تعالى كقوله تعالى ومن
لستم له برازقين وكذلك أى كقوله تعالى قل أى شىء اكبر شهادة قل الله
والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيرا
غير شامل واما أن يكون عاما فى غير أولى العلم وهو ما[1] نحو اشتر ما رايت فلا
يدخل فيه العبيد والاماء وفيه خلاف يأتى ذكره بدليله فى تأخير البيان ان
شاء الله تعالى لكن اذا كانت ما نكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك أى
بشىء أو كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيدا فانها لا تعم . واما أن يكون عاما
فى الامكنة خاصة نحو أين تجلس أجلس واما فى الازمنة نحو متى تجلس اجلس
وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح أن تقول متى زالت
الشمس فأتنى ولم أر هذا الشرط فى الكتب المعتمدة . ولقائل أن يقول لو كانت

للتبعيض فكل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيحقق كل واحد
مع رعاية التبعيض ايضا وقد صرح صاحب التلويح بان من متى كانت شرطية
او استفهامية تعلم ذوى العلم قطعا واذا كانت موصولة او موصوفة فقد يكونان
للعموم وشمول ذوى العلم ايضا وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما فى قوله
تعالى « ومنهم من يستمعون اليك » وبناء على ذلك يحمل قول الاسنوى فان
كانت نكرة موصوفة الخ على ما اذا كانت الصفة غير عامة كالمثال الذى ذكره
وكذا يقال فيما اذا كانت موصولة كما قدمناه عن الجلال ايضا . وبذلك يحصل
التوفيق بين ما نقله القرافى عن صاحب التلخيص ان الموصوفة تعم وقد صرح به
و نقله عن الاصفهانى من شرح المحصول

(١) قال الاسنوى «واما ان يكون عاما فى غير اولى العلم وهو ما الخ » اقول
قال البدخشى وهو قول بعض اهل اللغة والاكثرون على انه يعم ذوى العلم
وغيرهم قال الله تعالى «والسماء وما بناها » فان اللفظة اطلقت على الله تعالى

هذه الصيغ للعموم [١] لكان اذا قال لامرأته متى قمت أو حيث قمت أو أين قمت فأنت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلما وليس كذلك . قوله « أو بقرينة » هذا هو الحال الثاني وهو أن يكون عمومه مستفادا من اللغة لكن بقرينة وتلك القرينة قد تكون فى الاثبات وهى أل والاضافة الداخلان على الجمع كالعبيد وعبيدى وعلى المفرد وهو الذى عبر عنه المصنف باسم الجنس كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فليحذر الذين يخالفون عن أمره لكن ان كانت أل عهدية فان تعميمها لافراد المعهودين خاصة [٢] قال فى المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم فى العموم وعدمه. وههنا أمور: أحدها ان هذه القرينة قد تفيد العموم فى النفى أيضاً [٣] نحو ولا تنكحوا المشركات . الثاني أن العموم فيما تقدم

---

(١) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول لو كانت هذه الصيغ للعموم الخ » أقول فرق بين العموم فى الزمان او المكان وتكرار الجزاء في كل زمن فان أين ومتى لا تدلان عليه وان كانت الاولى عامة فى الامكنة وتفيد عموم الامكنة كما فى قولك اين تذهب أذهب والثانية عامة فى الازمنة وتفيد شمول الازمنة كقولك متى تخرج أخرج لكن لا تفيد كل واحدة منهما تكرار الخروج في كل زمن ولذلك اجاب التاج السبكي عن هذا السؤال بعد ان اورده فقال قلت ليس من لازم العموم التكرار وانما هو زمان متسع لا يختص الطلاق باوله ولا بآخره بل اى جزء كان منه كفى واما التكرار فى كلما فلخصوصية كل لدلالتها على كل فرد فرد يتعلق به الحكم وليس ذلك فى شىء من صيغ العموم غيرها اه

(٢) قال الاسنوى « لكن اذا كانت ال عهدية فان تعميمها لافراد المعهودين خاصة » أقول وحينئذ لا تكون من العام بل هي من الخاص كما يدل على ذلك قول صاحب جمع الجوامع المعرف باللام او الاضافة للعموم مالم يتحقق عهد اه

(٣) قال الاسنوى « وها هنا أمور احدها ان هذه القرينة قد تفيد العموم فى النفى الخ » اقول هو كذلك فقول المصنف فى الاثبات ليس بقيد للاحتراز عن النفى غير انه لا وجه لقول الاسنوى قد تفيد العموم الخ مما يفيد انها تفيد ذلك على قلة وليس كذلك بل هي تفيد العموم فى الاثبات والنفى والنهي على

يختلف فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات [١] وعلى الجمع يعم المجموع لان أل تعم أفراد ما دخلت عليه وقد دخلت على جمع وكذلك الاضافة . وفائدة هذا أنه يتعذر الاستدلال به فى حالة النفى أو النهى على ثبوت حكمه لمفرد لانه انما حصل النفى أو النهى عن افراد المجموع والواحد ليس بجمع وهو معنى قولهم لا يلزم من نفى المجموع نفى كل فرد ولا من النهى عنه النهى عن كل فرد فان

حد سواء كما سيأتى نقله عن أئمة التفسير

(١) قال الاسنوى « الثانى ان العموم فيما تقدم يختلف فالداخل على اسم الجنس الخ » أقول قال الجلال المحلى بعد ان حكى الخلاف فى الجمع المحلى باللام أو المضاف وعلى عمومه قيل افراده جموع والاكثر آحاد فى الاثبات وغيره وعليه أئمة التفسير فى استعمال القرآن نحو والله يحب المحسنين اى يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين اى كلا منهم بان يعاقبهم ولا تطع المكذبين أى كل واحد منهم ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو جاء الرجال الا زيدا ولو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح الا ان يكون منقطعا نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة اى مجموعهم والاول يقول قامت قرينة الآحاد في الآيات المذكورة ونحوها اه وقال فى مسلم الثبوت وشرحه الفواتح استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة أو منكراً منفيا لكل فرد فرد كالمفرد اى كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية وعند السكاكى ومن تبعه استغراق المفرد أشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة فالواحد والاثنان خارجان عنه واستدلا بما استدل به الجلال وزادا عليه ادلة اخرى فما جرى عليه الاسنوى والتاج السبكى فى التكملة هو مذهب السكاكى ومن تبعه لا مذهب الفقهاء والاصوليين ولا هو مذهب أئمة التفسير ولا شك أن المعول عليه فى استنباط الاحكام هو مذهب هؤلاء لا مذهب السكاكى ومن وافقه ممن ليس من الفقهاء ولا الاصوليين ولا أئمة المفسرين

قيل يعارض هذا اطلاقهم أن العموم من باب الكلية[1] فان معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفيا أم لا كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة . قلنا لا تنافى بينهما فانا قد اثبتناه لكل فرد من أفراد ما دخل عليه وهو المجموع الثالث لم يصرح الامام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه فى الكلام على ان الامر للوجوب فانهم قد استدلوا عليه بقوله تعالى فليحذر الآية فاورد الخصم أن أمره لا يعم فأجابوا بأنه عام لجواز الاستثناء كما تقدم ونقله القرافى هنا عن صاحب الروضة . وأما المفرد المعرف بال فذكره الامام فى كتبه وصحح هو وأتباعه أنه لا يعم وصحح المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه ابن برهان فى الوجيز ونقله الامام عن الفقهاء والمبرد والجبائى ونقله الآمدى عن الشافعى رحمه الله والاكثرين ورأيت في نصه فى الرسالة نحوه أيضا فانه نص على أن الارض من قوله تعالى خالق السموات والارض من الالفاظ العامة التى أريد بها العموم ثم نص على أن قوله تعالى الزانية والزانى والسارق والسارقة ونحوه من العام الذى خص ورأيت فى البويطى نحوه أيضا فانه جعل قوله تعالى النفس بالنفس من العام المخصوص . ولك أن تقول لم لا قال الشافعى رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف[2] وقد يجاب بأن هذا يمين فيراعى فيها العرف لا اللغة . قوله

---

(١) قال الاسنوي « فان قيل يعارض هذا اطلاقهم ان العموم من باب الكلية الخ » أقول قد علمت مما قدمناه عن الفقهاء والاصوليين وأئمة التفسير من انه لا فرق بين عموم الجمع المعرف باللام او الاضافة وبين المفرد كذلك ان العموم فى الجمع ايضا من باب الكلية كالعموم في المفرد فلا حاجة للسؤال والجواب

(٢) قال الاسنوى « ولك ان تقول لم لا قال الشافعي بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف » أقول هذا السؤال نقله التاج السبكى فى التكملة فقال سأله القرافى الشيخ عز الدين بن عبد السلام واجابه كما ذكره فى المحصول بان هذا يمين فيراعى فيها العرف دون الاوضاع اللغوية قال الشيخ الوالد رحمه الله فى الاجوبة عن الاسئلة التي سألته عنها وقد يقال فى الجواب ان الطلاق حقيقة واحدة وهى قطع

« أو النفى » تقديره أو بقرينة فى النفى وهو معطوف على قوله في الاثبات وحاصله ان النكرة في سياق النفي تعم[1] سواء باشرها النفي نحو ما أحد قائم أو باشر عاملها نحو ماقام أحد وسواء كان النافي ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها ثم ان كانت النكرة صادقة على القليل الكثير كشيء أو ملازمة للنفى نحو أحد أو داخلا عليها من نحو ماجاء من رجل أو واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهى لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائماً ومافى الدار رجل ففيه

عصمة النكاح وليس له افراد حتى يقال انها تندرج فى العموم ولكن مراتبه مختلفة منها مايحصل به تشعيث النكاح وهو الرجعى وجوز الشارع فيه ان يكون مرة بعد اخرى والتشعيث الحاصل فى الثانية اكثر من الحاصل فى الاولى وان اشتركا فى جواز الرجعة ومنها مايحصل به البينونة مع امكان الرد بغير محال وهو اذا كان بعوض ومنها ما يحصل به البينونة الكبرى وهو الثلاث فهذه مراتب وليست أفرادا ولكن اذا قال انت طالق ثلاثا فقد استوعب جملة الطلاق فاذا لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل الا على اقل المراتب لان الالف واللام لا دلالة لها على قوة مرتبة او خفتها فلا يحمل الا على الماهية وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى نقول بالاستغراق وقاس ذلك على نذر العتق والمشى الى مكة ونحو ذلك وهذا الجواب هو المتعين كما اشار اليه التاج متأدبا فيه مع الشيخ عز الدين لان بناء الايمان على العرف ليس مذهبا للشافعية بل هو مذهب الحنفية كما هو مفصل فى الفروع فما اجاب به الاسنوى تابع فيه العز بن عبد السلام

(١) قال الاسنوى « وحاصله ان النكرة فى سياق النفى تعم الخ » أقول تحقيق ما ذهب اليه السكاكى ومن وافقه وجرى عليه الاسنوى انهم قالوا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار ، والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجموع موضوعة للجماعات من حيث هى وأما الانتشار فمن التنوين ففى لا يسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار وينفى

مذهبان للنحاة الصحيح انها للعموم أيضاً كما اقتضاه اطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه وممن نقله عنه شيخنا أبو حيان فى حروف الجر ونقله من الاصوليين

الجنس ونفيه فى العرف واللغة لا يكون الا بنفى جميع الافراد واما فى غيره فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل ان يتوجه الى صفة الوحـدة فلا ينفى الجنس بل يتحقق فى ضمن الـكثرة فيصح ما رجل او لا رجل بل رجلان او رجال فلا عموم ولو مخصوصا ويحتمل ان يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فتحا لا يحتمل نفى صفة الوحدة بل نفى الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيعم فى الباقي بخلاف لا فيها رجل رفعا فانه يحتمل نفى الجنس فيفيد العموم ولو مخصوصا فيفيد العموم فى الباقى ويحتمل نفى صفة الوحدة فلا يفيد العموم اصلا وهو المراد بكون الاول نصا فيه دون الثانى لا أنه لا يجوز التخصيص فيه واذا دخل لا التى لنفي الجنس على الجمع وازال التنوين بقي جنس الجماعة من غير تقيد لصفة الوحدة والكثرة ويتوجه النفي الى جنس الجماعة عندهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم وبقى عندهم احتمال ثبوت الواحـد والاثنين فيجوز لا رجال بل رجلان وهـذا لا ينافى النصوصية فى العموم فى افراد الجنس . هذا ايضاح ما اشار اليه الاسنوى على طريق السكاكى ومن معه وبما قلناه فيه يندفع ما اعترض به ابن الهمام بانه يجوز لا رجال فيها بل رجلان فيها عندهم فينبغي ان لا يكون نصا عندهم وان قيل بان النفى ههنا للجنس مع وصف الجمعية نقول فى لا رجل النفى له مع صفة الوحدة فهما سواء وايضا قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رضى الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض فاين النصوصية وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع انه الزم كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر اه وحاصل الدفع ان هناك فرقا بين لا رجل مفردا مبنيا على الفتح وبين لا رجال جمعا مبنيا على الفتح بان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة الخ وصيغ الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي فكانت صفة الجمعية مفهومة من نفس صيغة الجمع فامكن ان يكون

امام الحرمين فى البرهان فى الكلام على معاني الحروف لكنها ظاهرة فى العموم لا نص قال امام الحرمين وهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول

النفى فيها للجنس مع وصف الجمعية عند هؤلاء وان كان الظاهر انها لنفى الجنس مطلقا بخلاف صفة الوحدة فى المفرد المبنى على الفتح والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ وفي لا لنفى الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرا فيتسلط النفى على الجنس فقط الذى هو مدلول اللفظ المفرد ونفيه فى العرف واللغة لا يكون الا بنفى جميع الافراد فاندفع قوله وان قيل بان النفى ههنا للجنس مع وصف الجمعية تقول فى لارجل الخ لما علمت من الفرق الذى ذكره .
واما قوله وايضا فقد اشتهر الخ فوجه دفعه ان المراد بكون لا رجل مفردا بالفتح نصا فى العموم دون لا رجل مفردا بالرفع ان الاول لا يحتمل نفى صفة الوحدة وان صح تخصيص بعض الافراد فيعم فى الباقى بخلاف لا فيها رجل بالرفع فانه يحتمل الامرين وعلى احتمال نفى صفة الوحدة لا يفيد العموم اصلا لا مخصوصا ولا غير مخصوص واما تحقيق الحق في ان استغراق الجمع للآحاد لا للجماعات فقد علمت مما قدمناه انه لا فرق بين عموم المفرد والجمع سواء كان العموم بأل او الاضافة او وقوع النكرة في سياق النفى او النهى . وقد اختلف الحنفية والشافعية فى عموم النكرة فى سياق النفى فقال الشافعية هى للعموم وضعا بان تدل عليه بالمطابقة وقال الحنفية عقلا اى لزوما واختاره الامام السبكى وقال فى منع الموانع غير انا نفيدك هنا ان اختيارى في مسئلة ان دلالة النكرة المنفية هل هو باللزوم او بالوضع التفصيل فاقول هو باللزوم فى المبنية على الفتح وبالوضع فى غيرها والقول باللزوم على الاطلاق مذهب الحنفية والشيخ الامام الوالد وبالوضع مطلقا قول الشافعية مطلقا اه وقول الحنفية والامام السبكى منظور فيه الى ان النفى اولا للماهية ويلزمه نفى كل فرد وكلام الشافعية منظور فيه الى ان مدلول العام من قبيل الكلية وان الحكم فيه على كل فرد مطابقة كما تقدم ويتفرع على هذا الخلاف ان نية التخصيص مؤثرة عند الشافعية قال فى مسلم الثبوت والحق انه عقلى قال فى فواتح الرحموت عليه

مافيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر في نحو جاء الرجال الا زيداً وذهب المبرد الى أنها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في أول شرح الايضاح

نقلا عن التحرير لابن الهمام : لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فنفي كل فرد من لوازم نفي الحقيقة وهذا وان لم ينافِ الوضع اذ لا استبعاد في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات امر لا حاجة اليه كالوضع للدلالة على حياة اللافظ فالوضع ضائع اه ثم نقل صاحب الفواتح عن والده مطلع الاسرار الالهية انه اعترض على ماقاله الكمال بان الحقيقة كما تنتفي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فرد ما اذ الفرد هو الطبيعة فانتفاؤه انتفاؤها فلا لزوم اصلا نعم الحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان يكون جزءاً منه بل بأن تكون عنوانا وشرحا لمرتبة من المراتب فانتفاؤها لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتأخرين من اهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة رأسا لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم لهذا الانتفاء قلت ان كان هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا والا فمن أين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقلياولازمالهذا الكلام عقلا كحياة اللافظ لما صح التخصيص والا لتحقق الملزوم بدون اللازم ثم ان المشهور أن وضع هذه النكرة للافراد المستغرقة فمعنى ماجاءني وماجاءني كل أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما انا قلت شعرا فانه يفيد نفي قول كل شعر عن المتكلم واثباته لغيره وهذا ممتنع وقيل النكرة موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهيئة تركيبية مع النفي موضوعة لافادة نفي هذا الفرد رأسا فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة والتزاما لان نفي الايجاب الجزئي مستلزم للسلب الكلي وبناء على هذا جوز صاحب الفوائد التركيب المذكور ولعل قائلي العموم العقلي أرادوا هذا فالتخصيص على هذا الرأي انما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا يعني في صيغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ماجاءني رجل

والزمخشري عند قوله تعالى مالكم من اله غيره وعند قوله تعالى ما يأتيهم من آية نعم يستثنى من اطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد

فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم انتهى كلماته الشريفة وهذا يحتمل ان يكون اشارة الى ان عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل ان يكون معناه ان وضعه لانتفاء الفرد المبهم رأساً لغة والعموم من لوازمه والثاني أولى فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق أهل العربية يقتضي ان الصواب هو الاول وان العموم من مدلولاتها المطابقية والله أعلم بحقيقة الحال اه وأقول هذا كله غفلة عن مراد الحنفية الا ترى الى قول فخر الاسلام لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا بمعنى في صيغة الاسم الخ فافاد ان العموم لم يؤخذ من لفظ النكرة وانما أخذ من دليله وهو النفي الذي دخل عليها ومن قول الكمال لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فنفي كل فرد من لوازم الحقيقة فجعل الموجب لنفي كل فرد هو نفي المطلق لا عموم لفظ المطلق وهذا ضروري متى قلنا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار ، والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ ، واما صيغ الجموع ففريق قال انها للجماعات من حيث هي وأما الانتشار فمن التنوين ففي نفي الجنس بسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار وينفي الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد غير ان أفراد اللفظ المفرد آحاد فنفي الجنس فيه لا يكون الا بنفي جميع أفراده وهي الآحاد كلها وأفراد صيغ الجموع جموع فنفي الجنس فيها لا يكون الا بنفي جميع أفرادها التي هي جموع فيكون استغراق المفرد أشمل وفريق ذهب الى انه لا فرق بين الالفاظ المفردة وصيغ الجموع في ان نفي الجنس فيها يوجب نفي جميع الآحاد وان صيغ العموم بعد تركيبها مع النفي صارت أفرادها آحادا وبطل معنى الجمعية على ما هو الحق هذا في النكرة المبنية على الفتح وأما المرفوعة في سياق النفي فهي منونة فاحتمل

زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب أى ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود ابطال قول من قال ان كل عدد

ان يكون النفي راجعا لصفة الوحدة واحتمل ان يكون راجعا للجنس وهذا هو الظاهر من التركيب وقد قدمنا ذلك قريبا أخذا من كلام صاحب فواتح الرحموت نفسه فاذا تقرر هذا نقول قد قدمنا أيضا ان العموم يقع تارة فى كلامهم بمعنى التناول وافادة اللفظ للشيء وهذا أمر سببه الوضع فالذى يوصف به على الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية وهي كون الشيء اذا حصل فى العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنا هو الاول والا يخرج الجمع المعرف اذ لاشيء فيه شركة كذلك اسم الجمع لان آحادهما أجزاء لعدم صدق كل واحد منها على واحد وبناء على هذا قالت الشافعية ان النكرة معناها واحد لابعينه وهي مع النافي موضوعة بالوضع النوعي للاستغراق الشمولى الذى معناه كل فرد بشرط الاجتماع لان التركيب لانتفاء فرد مبهم وانتفاؤه بانتفاء كل فرد وقالوا لولا اعتبار الوضع فى العموم لما أفادته النكرة فجعلوا انتفاء كل فرد اللازم لانتفاء فرد مبهم مدلولا وضعيا لهيئة تركيب النكرة مع النفي نصا أو ظهورا على ماسبق وأما الحنفية فقالوا ان النكرة موضوعة للحقيقة بلا شرط شيء فهو مقطوع النظر فيها عن الفردية والوحدة والكثرة فهي من المطلق أى انها اسم جنس وضع للحقيقة من حيث هي كما سبق والهيئة التركيبية من النكرة والنافى لم توضع وضعا جديدا بل النفي تسلط على الماهية والحقيقة فلفظ النكرة لم يتناول سوى معنى واحد هو هذه الحقيقة ولكن معناه وهو تلك الحقيقة تسلط عليها النفى والنفى دليل العدم وهو ضروري لا بمعنى في صيغة الاسم اى لفظ النكرة ومن ضروريات عدم الحقيقة ان لايوجد منها فرد أصلا اذ لو وجد فرد لكانت الحقيقة موجودة والفرض ان النفى دل على عدمها وهذا بديهى فدعوى مطلع الاسرار عدم اللزوم باطلة بداهة وأما قوله ان الحقيقة كما تنتفى بانتفاء كل فرد الخ فان أراد منه ان انتفاء الحقيقة يكون بانتفاء كل فرد بمعنى ان انتفاء كل فرد يستلزم انتفاء الحقيقة

زوج وذلك سلب الحكم عن العموم . وقد تفطن لذلك السهروردي صاحب التلقيحات فاستدركه . واذا وقعت النكرة في سياق الشرط كانت للعموم

فليس الكلام فيه وانما الكلام في ان انتفاء الحقيقة يستلزم انتفاء كل فرد وان كان الواقع انه يلزم من انتفاء كل فرد انتفاء الحقيقة وبالعكس وان كان مراده منه ما أردناه فلا يلزم ان الحقيقة تنتفي بانتفاء فرد ما اذ لايلزم من انتفاء الحقيقة انتفاء كل فرد من أفرادها لان من الضروري انه متى وجد فرد من أفرادها فقد وجدت الحقيقة لانه تمام الحقيقة . والواقع ان الشافعية جعلوا النكرة موضوعة للفرد المبهم وهو فرد ما ونفيه لكونه هو الطبيعة يستلزم نفي كل فرد والحنفية جعلوا النكرة موضوعة للحقيقة من حيث هي وانتفاؤها أيضا يستلزم انتفاء كل فرد ، غير ان الشافعية بنوا على ماقالوا ان النكرة بحسب وضعها الشمول البدلي وهي مع النفي موضوعة بالوضع النوعي للاستغراق الشمولي الذي معناه كل فرد الى آخر ماقدمناه عنهم والحنفية قالوا ان النكرة اسم جنس موضوعة للحقيقة من حيث هي ـ الى آخر ما قدمناه عنهم ـ والتلازم لازم على كلا المذهبين والخلاف انما هو في الوضع وعدمه. واما قوله فمن اين يفهم فنقول الحنفية يقولون يفهم بطريق الانتقال من نفي الحقيقة المستفاد من اللفظ الى نفي كل الافراد فالعام هو المعنى لا اللفظ وقوله لو كان عقليا الخ لماصح التخصيص الخ فنقول له ان التلازم الذي يقول به الحنفية هو بين نفي الحقيقة الذي هو معنى النكرة مع النافي وبين نفي كل فرد وهو عقلي لا ينفك احدهما عن الآخر واما التخصيص فهو راجع لعموم اللفظ وهو بمعنى التناول والافادة لجميع افراد مفهومه وهو خاص باللفظ ولا يكون في المعنى فان وجد مخصص فقد اخرج بعض افراد المعنى من تناول اللفظ لذلك البعض لا انه اخرجه من صدق المعنى عليه وشموله له فعموم المعنى على كل حال لا يقبل التخصيص . وليس خلاف الشافعية والحنفية في التخصيص اذا وجد مخصص وانما خلافهم فيما اذا لم يوجد مخصص فهل تصح فيه نية التخصيص قال الشافعية نعم بناء على ماقالوا لانهم يقولون ان العام لفظ تجري فيه الحقيقة والمجاز فيصح تخصيصه

أيضا صرح به فى البرهان هنا وارتضاه الابيارى في شرحه له واقتضاه كلام الآمدى وابن الحاجب فى مسئلة لا أكلت. قوله « أو عرفا » هذا هو القسم الثانى

وارادة المجاز والحقيقة والحنفيه يقولون لا تصح نية التخصيص لان العام هنا معنى اللفظ لا اللفظ والمعنى لا يتصف بالحقيقة ولا بالمجاز كما ان دعواه ان كلام الامام فخر الاسلام محتمل كما قال غير صحيحة فان قوله لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا بمعنى في صيغة الاسم الخ يكاد ينطق بان الدلالة بطريق اللزوم لا بطريق الوضع والحاصل ان الخلاف بين الحنفية والشافعية ليس الا فى ان النكرة مع النافي موضوعة بالوضع النوعى للاستغراق الشمولى الذي معناه كل فرد فيكون العام هو اللفظ الموضوع لهذا المعنى فتجري فيه الحقيقة والمجاز و تصح نية التخصيص او ان الاستغراق الشمولى ماخوذ بطريق اللزوم والانتقال من نفى الحقيقة الى نفى كل فرد فلا عموم في اللفظ وعموم المعنى ضرورى فلا تصح نية التخصيص بالاول قال الشافعية و بالثانى قال الحنفية ولا خلاف بين الفريقين في ان دلالة العام كلية على ان الحنفية والشيخ الامام والد صاحب جمع الجوامع بنوا مذهبهم على ان تناول النكرة للافراد تناول الكلي لجزئياته بناء على ان المذكور هو انتفاء الماهية ويلزمه انتفاء الافراد والشافعية قائلون بذلك ايضا لكن قالوا ان النكرة فى سياق النفى للعموم وضعا بان تدل عليه بالمطابقة ، ولذلك اختلف الحنفية والشافعية فى عموم المقتضى بفتح الضاد اسم مفعول فقال الحنفية لا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللازم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد ولا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى باسم المفعول معنى عندهم لا لفظ ، واما الشافعى فقال بعموم المقتضى باسم المفعول. وتحقيق مذهبه اخذا من كلام السعد ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى على اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده كما عند الحنفية بمعنى انه لا يصح اتفاقا تقدير الجميع بل

من أصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة أى العموم اما ان يكون لغة أو عرفا كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فان أهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم

تقدير واحد بدليل فان لم يوجد دليل يعين واحدا منها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين واحد لدليل فقال الشافعى هو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلوله لا ينفك عنه اى فالضرورة عند الشافعى في تقديره لا فى دلالته لانه لفظ كسائر الالفاظ . وكون دلالة النكرة فى سياق النفى على العموم بقرينة لا ينافي ما قاله الشافعية بان الدلالة وضعية وذلك لما علمته ان الشافعية يقولون ان النكرة وضعت وضعا نوعيا لعموم النفى عن الآحاد فهو مستفاد من اللفظ وكونه بقرينة العقل لا ينافي استفادته منه وانما قالوا بقرينة العقل لان النكرة الواقعة في سياق النفى اما ان تجرد عن معنى الوحدة لتاكيد العموم فيبقى الجنس المطلق ولا ينتفى الا بانتفاء جميع الافراد واما ان لا يتجرد بل تبقى الوحدة لكنها مبهمة وانتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد . هذا هو المذكور فى المطول وشرح منهاج البيضاوى والتلويح وهذا صريح فيما قلنا من أن الحنفية والشافعية لا يختلفون فى أن انتفاء الجنس بانتفاء الافراد عند تجريد النكرة عن معنى الوحدة وانتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد عند عدم تجردها عن معنى الوحدة وقول شيخنا في تقريره على جمع الجوامع في هذا الموضع ان من نظر للوضع النوعى جعل الافادة بطريق المطابقة ومن نظر الى كون الاستفادة بقرينة العقل جعلها بطريق اللزوم ثم قال والاول الحق اذ العموم المستفاد من اللفظ قد يكون بقرينة العقل الى آخر ما قاله مخالف لما عليه المحققون من الحنفية والشافعية كما قدمناه فلا تلتفت اليه ولو لا أن هذا المقام قد زلت فيه أقدام كثير من المحققين ما أطلنا الكلام ولكن الضرورة احوجتنا . والله أعلم

العين الى تحريم جميع وجوه الاستمتاعات[1] لانه المقصود من النسوة دون الاستخدام ونحوه ومثله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فانا حملناه على الاكل للعرف وفيه قول مذكور فى باب المجمل والمبين ان هذا كله مجمل. قوله «أو عقلا»

---

(١) قال الاسنوى «كقوله تعالى: حرمت عليكم امهاتكم فان أهل العرف الى آخره» أقول وجه ذلك أن التحريم لا يضاف الى العين بل الى الفعل لانه لا تكليف الا بفعل أمراً كان أو نهياً لكن الشارح فى مواضع أضاف التحريم الى العين كما فى هذه الآية ليدل بذلك عرفا على تحريم وجوه الاستمتاعات المتعلقة بقضاء الشهوة كالوطء ودواعيه وقد مثل صاحب جمع الجوامع لذلك أيضا بالفحوى فقال وقد يعم اللفظ عرفا كالفحوى اه وقد أدخله هنا فى التكملة فيما يدل عليه بالعقل فقد جعله ثلاثة: الاول ترتب الحكم على الوصف كما ذكر المصنف. والثاني ما يذكر جوابا عن سؤال. الثالث مفهوم المخالفة عند القائلين به. ثم قال وأما مفهوم الموافقة فداخل فى القسم الاول اذ الحكم انما ثبت بطريق الاولى لاجل أن العلة فيه أولى لا لكونه مساويا لاجل أن العلة اقتضت ذلك فكانت من جملة أقسام الاول اه ملخصاً وهما قولان فجرى فى التكملة على قول وفى جمع الجوامع على قول آخر ولذلك قال وفى أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم اه أي الخلاف فى ذلك تقدم قال شارحه الجلال أي في مبحث المفهوم نبه بهذا على أن المثالين على قول ولو قال بدل هذا فيهما على قول لكان أخصر وأوضح اه وذلك بأن الخلاف فى المفهومين الموافق والمخالف والقول بأنه فيهما بالعرف قول ضعيف عند الشافعية هو أن الدلالة على مفهوم الموافقة لفظية عرفية قاله شيخ الاسلام والحنفية يجعلون دلالة اللفظ على مفهوم الموافقة دلالة لغوية بقرينة العقل والخلاف في أنه عرفى أو عقلى خلاف حقيقى وأما الخلاف في أن المفهوم يعم أو لا يعم فهو لفظى قال فى جمع الجوامع وشرحه والخلاف في أنه أى المفهوم مطلقا لا عموم له لفظي أى عائد الى اللفظ والتسمية أي هل يسمى عاما أو لا بناء على أن العموم من عوارض الالفاظ والمعاني أو الالفاظ فقط وأما من جهة المعنى فهو شامل لجميع صور ما عدا

هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتيب الحكم على الوصف [1] نحو حرمت الخمر للاسكار فان ترتيبه عليه يشعر بأنه علة له والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول وكلما انتفت فانه ينفى وأما فى اللغة فانها لم تدل على هـذا العموم أما فى المفهوم فواضح وأما فى المنطوق فلما مر أن تعليق الشىء بالوصف لايدله

المذكور بما تقدم من عرف وان صار به منطوقا أو عقل اه والصحيح عند الحنفية هو الاول وعند الشافعية هو الثانى

(١) قال الاسنوي « وضابطه ترتيب الحكم على الوصف الخ » أقول قد علمت مما نقلناه عن التاج السبكى فى التكملة أن من هذا القسم ما يذكر جوابا عن سؤال سائل كما اذا سئل النبي صلى الله عليه وسلم عمن أفطر فقال عليه الكفارة فيعلم أنه يعم كل مفطر ويمكن أن يدخل فى الضابط الذي ذكره الاسنوى لان الجواب تضمن الحكم وهو مرتب على السؤال والسؤال تضمن الوصف ويدل على ذلك ما قالوه في اللفظ الذي يدل بعد سؤال أو حادثة من أنه لا يخلو اما أن لا يكون مستقلا أو يكون مستقلا وحينئذ اما أن يخرج مخرج الجواب قطعاً أو الظاهر أنه جواب مع احتمال انه للابتداء أو بالعكس فغير المستقل وهو جواب قطعا نحو أن يقول السائل اليس لي عليك كذا فيقول المجيب بلى أو يقول السائل كان لى عليك كذا فيقول المجيب نعم ومثال المستقل وهو جواب قطعاً نحو سها النبى صلى الله عليه وسلم فسجد ، وزنى ماعز فرجم ومثال المستقل والظاهر أنه جواب لا ابتداء أن يقول شخص لآخر تعال تغد معي فيقول المخاطب ان تغديت فعبدي حر مثلا من غير زيادة ومثال عكسه أن يقول ان تغديت اليوم بزيادة اليوم فعبده حر ففى الثلاثة الاول يحمل على الجواب قطعاً او ظاهراً وفى الرابع يحمل على الابتداء عند الحنفية حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة لاقضاء لانه نوى خلاف الظاهر وعند الشافعي يحمل على الجواب وليس المراد بالعموم الذي جعلنا ما دل بقرينة العقل من أقسامه هو العموم الاصطلاحى أى كون اللفظ مستغرقا لجميع مايصلح

على التكرار من جهة اللفظ. وهاهنا أمران : أحدهما أن صيغ العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الاحوال والازمان والبقاع فلا يثبت العموم فيها لاجل ثبوته في الاشخاص (1) بل لا بد من دليل عليه مثاله قوله تعالى اقتلوا المشركين

له بالوضع والا لم يشمل ما استغرق بقرينة العقل مع أنه مقسم له بل المراد كون اللفظ مستغرقا جميع ما يصلح له و مطلقا سواء كان بحسب الوضع أو بضميمة قرينة العقل فتفطن

(1) قال الاسنوي « وههنا أمران أحدهما أن صيغ العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الاحوال والازمان والبقاع الخ » أقول حاصل ما قاله في الامر الاول أنهم اتفقوا على أن صيغ العموم تعم جميع الافراد الصالح لها تلك الصيغة واختلفوا في أن عموم الاشخاص أي الافراد هل يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع فقال فريق لا يستلزم وصيغ العموم بالنظر لما عدا الافراد مما ذكر مطلقة فلا يثبت العموم فيها لاجل ثبوت العموم للافراد بل لا بد من دليل وهذا هو الذي ارتضاه القرافي والاصفهاني وقال فريق عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والامكنة واليه ذهب الشيخ تقي الدين والامام الرازي وفريق توسط فقال عموم الاشخاص يستلزم عموم احوال جميع الاشخاص وأزمنتهم وأمكنتهم ولا يقتضي عموم ذلك مع عموم أحوال كل شخص وأزمنته وأمكنته وقال في جمع الجوامع وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع قال شارحه الجلال لانها لا غنى للاشخاص عنها فقوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » أي على اي حال كان وفي اي زمن كان ومكان كان وخص منه المحصن فيرجم اه وكلام مصنفه محتمل ان يكون المراد منه العموم في احوال كل فرد وزمانه ومكانه وان يكون المراد عموم احوال جميع الافراد وازمنتهم وامكنتهم لا عموم احوال كل شخص وازمنته وامكنته غير ان المتبادر من كلام الجلال انه حمل كلام مصنفه على الاول فهو الذي اختاره فقول شيخنا الشربيني ان كلام الجلال قابل للمعنيين خلاف ما هو المتبادر من كلام الجلال

يقتضي قتل كل مشرك لكن لافي كل حال بحيث يعم حال الهدنة والحرابة وعقد الذمة بل يقتضي ذلك في حال ما وما من مشرك الا ويقتل في حال ما كحال الردة وحال الحرب . وهذه القاعدة ارتضاها القرافي والاصفهاني في شرحي المحصول وقرراها بهذا التقرير في الكلام على التخصيص وهي صحيحة نافعة . ونازع الشيخ تقي الدين في شرح العمدة في صحتها وكذلك الامام في المحصول

وذلك لان صاحب جمع الجوامع بقوله وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال الى آخره قد عقد الاستلزام بين عموم الاشخاص وعموم الاحوال وهذا يقتضي ان عموم الاشخاص يكون ملزوما لعموم الاحوال والازمنة والامكنة وعموم الاحوال والازمنة والامكنة لازما فعموم الاحوال والازمنة والامكنة ناشيء عن عموم الاشخاص وهذا مالا نزاع فيه وانما النزاع بعد ذلك في ان هذا اللازم هو عموم احوال الجميع وازمانهم وامكنتهم لاعموم احوال كل شخص وازمانه وامكنته او ان اللازم هو عموم احوال جميع الاشخاص وازمانهم وامكنتهم مع عموم احوال كل شخص وازمانه وامكنته فقال الامام الرازي والشيخ تقي الدين بالثاني ومن توسط قال بالاول واما ما ذهب اليه القرافي والاصفهاني فلم يرجحه احد وعلى ذلك نقول اذ مقتضى ما رجحوه من ان مدلول العام في التركيب من حيث الحكم عليه كلية اي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا خبرا او امرا وسلبا نفياً او نهياً فالقضية العامة في قوة قضايا بعدد أفراد العام فكل منها محكوم فيها على فرد من افراده ودالة على ذلك مطابقة فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة أن يكون الراجح ما ذهب اليه الشيخ تقي الدين والامام الرازي أيضا واختاره الجلال وحمل عليه كلام مصنفه وأما قول القائل بالتوسط معنى الاطلاق انه اذا عمل في شخص مافقد يعمل به في ذلك الشخص مرة اخرى الخ فان كان مراده ان معنى الاطلاق ما ذكر اثباتا خبراً او امراً وسلباً نفيا او نهيا فليس بصحيح لان كلا من العموم في النفي والنهي يستغرق جميع الاحوال والازمان والامكنة لعموم الاشخاص ولكل شخص وان كان المراد أن ذلك في الاثبات خبراً وامراً فعدم التكرار بالنسبة لكل

فانه قال فى كتاب القياس جوابا عن سؤال قلنا لما كان أمراً لجميع الا قيسة كان متناولا لا محالة لجميع الاوقات والا قدح ذلك فى كونه متناولا لكل الاقيسة ويظهر أن يتوسط فيقال معنى الاطلاق انه اذا عمل به فى شخص ما فى حال ما فى زمان ما فلا يعمل به فى ذلك الشخص مرة أخرى أما فى اشخاص أخرى فيعمل به فالتوفية بعموم الاشخاص أن لا يبقى شخص الا ويدخل والتوفية بالاطلاق أن لا يتكرر الحكم فى الشخص الواحد . ولقائل أن يقول عدم التكرار معلوم من كون الامر لا يقتضى التكرار. الثاني دلالة العموم قطعية عند الشافعي رحمه الله [1] والمعتزلة أيضا وظنية عندا كثر الفقهاء هكذا نقله الابيارى شارح

شخص معلوم من كون الامر لا يقتضى التكرار كما اشار الى ذلك الاسنوي ومن هذا تعلم ان الراجح ما قاله الشيخ تقى الدين والامام الرازي خلافا لما قاله شيخنا الشربيني في تقريره من ترجيحه قول المتوسط بناء على مقدمات غير مسلمة لولا الطول لاوردناه مع ردها

(١) قال الاسنوى « الثانى دلالة العموم قطعية عند الشافعى رضى الله عنه الخ » أقول هذه العبارة مجملة يشير الى بيانها مابعده وان كانت اشارة غير وافية لانها خاصة بالجمع العام ومخالفة للصحيح من ان عموم الجمع كعموم الفرد سواء وتفصيل ذلك ان العام اما ان ينظر الى دلالته على أصل المعنى وهو الواحد ودلالته على ذلك قطعية اتفاقا ولذلك لا يحتمل خروجه بالتخصيص بل ينتهى الى الواحد كما سيأتى فى بابه وأما دلالته على كل فرد بخصوصه فعند الشافعية انها ظنية لاحتماله للتخصيص وان لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص فى العمومات وعند الحنفية قطعية للزوم معنى اللفظ له قطعا حتى يظهر خلافه من تخصيص فى العام أو تجوز فى الخاص أو غير ذلك ويتفرع على هذا الخلاف انه يمتنع تخصيص العام المتواتر ابتداء بخبر الواحد وبالقياس على قول الحنفية ويجوز على قول الشافعية كذا يؤخذ من جمع الجوامع والمحلى عليه مع زيادة للايضاح وحاصل القولين فى هذا ان القطعي عند الحنفية قد يطلق ويراد منه مالا يحتمل الخلاف

البرهان وهى فائدة حسنة وممن نقله عنه الاصفهانى شارح المحصول وذكر الماوردى نحوه أيضا فقال واختلف المعممون فى أن ما زاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر وذكر فى البرهان فى أول العموم عن الشافعى نحوه أيضاً . قوله « ومعيار العموم الخ » اعلم ان الشافعى رضى الله عنه وكثيراً من العلماء ذهبوا الى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة الى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشىء واختاره الآمدى وقيل بالوقف فى الاخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهى واختار المصنف مذهب الشافعى واستدل عليه بوجهين : أحدهما جواز الاستثناء

أصلا ولا يجوزه العقل ولو احتمالا مرجوحا ضعيفا وقد يراد به مالا يحتمل الخلاف احتمالا ناشئا عن دليل وان احتمل احتمالا ما ويشترك كلا المعنيين فى انه لايخطر بالبال الخلاف أصلا ولا يحتمله عند أهل اللسان ويفترقان فى انه لو تصور لما جوزه العقل فى الاول وجوزه فى الثانى تجويزا عقليا ويعده أهل المحاورة كلا احتمال ولا يعتبر فى المحاورة أصلا والمراد هنا المعنى الثانى وأما الاول فلاخلاف فيه ولذلك قال المحلى وان قام دليل على انتفاء التخصيص بالعقل فى والله بكل شىء عليم لله مافى السموات ومافى الارض كانت دلالته قطعية اتفاقا . اذا علمت ذلك علمت ان الخلاف فى القطعى بالمعنى الثانى فقال الحنفية انه يدل على العموم ولا يحتمل التخصيص احتمالا يعد فى المحاورة احتمالا بل ينسب أهلها مبديه الى السخافة وهو كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه ابتداء اذا وقع فى الكتاب أو الحديث المتواتر بخبر الواحد لكونه ظنى الثبوت ولا بالقياس لكونه ظنى الدلالة والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض من الحنفية كالامام علم الهدى الشيخ أبى منصور الماتريدى على انه ظنى محتمل للخصوص احتمالا صحيحا عرفاً ناشئاً عن دليل فيجوز تخصيصه وان كان فى الكتاب أو الحديث المتواتر بخبر الواحد والقياس . هذا حاصل المقام وتفصيل أدلة الفريقين بما لها وما عليها تطلب من المطولات

وذلك لان هذه الصيغ يجوز أن يستثنى منها ما شئناه من الافراد والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب اندراجه فى المستثنى منه فلزم من ذلك أن تكون الافراد كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم الا ذلك أما المقدمة الاولى فبالاتفاق وأما الثانية فلأن الدخول لو لم يكن واجبا بل جائزاً لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فتقول جاء رجال الا زيدا وقد نص النحاة على منعه نعم قالوا ان كان المستثنى منه مختصا جاز نحو جاء رجال كانوا فى دارك الا زيدا منهم أو الا رجلا منهم والتعليل الذى ذكره المصنف يدفع ايراد هذه الصورة ولم يصرح الامام ولا اتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة بل صرحوا بجوازه فى غير موضع من هذه المسئلة وما قاله المصنف هو الصواب لكن فى هذا الدليل كلام تقدم فى أدلة من قال ان الامر للتكرار . ولقائل أن يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد عاما وليس كذلك[1] واعترض الخصم عليه بأنه لو وجب أن يتناوله لامتنع الاستثناء لان المتكلم دل باول كلامه على ان المستثنى داخل فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للاول . وأجاب المصنف بان ما ذكرتموه من الدليل ينتقض بالاستثناء من العدد فان المستثنى داخل فى

---

(١) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد عاما وليس كذلك » وأقول ان الجواب الآتى عن النقض فيه تجويز لتحقق معيار العموم فى العدد وتسليمه مع انه ليس بعام واعتذر عن ذلك الفنرى بما لا يفيد كما ذكر البدخشى والجواب الصحيح ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل فى الكلام السابق سواء كان المستثنى منه أجزاء كالعدد أو جزئيات كالعام والغرض قياس العام فى استغراقه لآحاده التى هى جزئيات على العدد فى استغراقه آحاده التى هى أجزاء لان العدد نص فى تناول جميع آحاده فكان الاستثناء معيارا للعموم أى مطلق الاستغراق سواء كان استغراق آحاد هى أجزاء او هى جزئيات وانما يرد اعتراض الاسنوى وغيره بالاستثناء من العدد اذا جعلنا الاستثناء معيار العموم العام فقط وليس كذلك

المستثنى منه قطعا وللخصم أن يقول لا أسلم جواز الاستثناء من العدد [1] فان مذهب البصريين المنع لكونه نصا كما حكاه عنهم ابن عصفور فى شرح المقرب وغيره قال الا أن يكون العدد مما يستعمل فى المبالغة كالالف والسبعين فيجوز. نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فان المصنف لم يدّع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال ما يجب اندراجه لولاه وأيضا فان المستثنى داخل فى المستثنى منه لغة لا منه فلا تناقض لان الصحيح ان الحكم على المستثنى منه انما هو بعد اخراج المستثنى. قوله «وأيضا» أى الدليل الثانى استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغ استدلالا شائعا من غير نكير فكان اجماعا. وبيانه أنهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بأل كقوله تعالى الزانيـة والزانى وبعموم الجمع المضاف فان فاطمة احتجت على أبى بكر رضى الله عنهما فى توريثها من النبى صلى الله عليه وسلم الارض المعروفة وهى فدك والعوالى بقوله تعالى

---

(١) قال الاسنوى «وللخصم ان يقول لا أسلم جواز الاستثناء من العدد الخ» أقول الدليل على جواز الاستثناء من العدد وروده فى القرآن مثل قوله تعالى (فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما) فحاصل جواب المصنف ان ماذكرتموه باطل لانه منقوض بالاستثناء من العدد والعدد نص فى تناول جميع آحاده فلو كان وجوب التناول قبل الاستثناء يوجب النقض لكان الاستثناء من العدد نقضا واللازم باطل اتفاقا ودليل جواز الاستثناء من العـدد وروده فى القرآن مثل قوله تعالى (فلبث فيهم) الآية فدعوى ان البصريين يمنعونه لكونه نصا باطلة ولم يصح نقل ذلك عنهم وعلى فرض صحة النقل يكون قولا باطلا لمخالفته نص القرآن الذى هو حجة فى الشرعيات ومخالفه باطل فكيف فى مثل هـذا فحل جواب المصنف حينئذ ان يقال ان المستثنى داخل فى مفهوم المستثنى منه بحسب الوضع لكن الحكم لا يتعلق به بل الحكم يتعلق بالباقى بعده بقرينة الاستثناء ولولاه لدخل المستثنى مقصودا بتعلق الحكم به كما دخل وضعا وهذا هو معنى قول الاسنوى نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فان المصنف لم يدع الخ

يوصيكم الله فى اولادكم الآية واستدل أيضا أبو بكر بعمومه فانه رد على فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ماتركناه صدقة وهذا الحديث معزو الى الترمذى فى غير جامعه والثابت فى الصحيحين لا نورث ماتركناه صدقة[1] واستدل عمر رضى الله عنه بعموم الجمع المحلى فانه قال لابى بكر حين عزم على قتال مانعى الزكاة[2] كيف تقاتلهم وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقال أبو بكر أليس أنه قال الا بحقها وتمسك أيضا ابو بكر به فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير رد عليهم

(١) قال الاسنوى « والثابت فى الصحيحين لا نورث ما تركناه صدقة » أقول أشار بذلك الى ماقاله التاج السبكى فى التكملة استدل أبو بكر رضى الله عنه بعمومه فانه رد على فاطمة رضى الله عنها لما طلبت منه ميراثها من النبى صلى الله عليه وسلم بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ماتركناه صدقة وهذه الواقعة على هذا النسق لا أعرفها وانما اخرج البخارى من حديث عائشة رضى الله عنها ان فاطمة والعباس أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلبان سهمه من فدك وسهمه من خيبر فقال لهما أبو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لانورث ماتركناه صدقة وروى الترمذي فى غير الجامع انا معشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة قال شيخنا الذهبى وفى صحته نظر اهـ لكن فى فواتح الرحموت على مسلم الثبوت وفى الصحيحين ليس لفظ انا معشر الانبياء اهـ

(٢) قال الاسنوى « فانه قال لابى بكر حين عزم على قتال مانعى الزكاة الخ» أقول هذه القصة مذكورة فى صحيح البخاري وغيره وأشار بذلك كغيره الى ان ماوقع في شرح المختصر من ان الذين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الاكبر رضى الله عنه هم بنو حنيفة خطأ فان أبا بكر رضي الله عنه لم يقاتل بنى حنيفة لذلك وانما قاتلهم لانهم آمنوا بمسيلمة الكذاب كما صرح به أهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال لمنع اعطاء الزكاة للامام أو للمنع مطلقا فذهب الامامان مالك والشافعى الى الاول فقالا للامام ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه

أبو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش رواه النسائي (١)

قال « الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم لانه يحتمل كل أنواع العدد. قال الجبائي حقيقة فى كل أنواع العدد فيحمل على جميع حقائقه . قلنا لا بل فى القدر المشترك (٢)» أقول الجمع المنكر أى اذا لم يكن مضافا لا يقتضى العموم خلافا

وذهب الامامان أبوحنيفة واحمد بن حنبل الى الثانى فقالا ليس للامام ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن ادائها مطلقا لا بأنفسهم الى المصارف ولا الى الامام وقالا الصديق رضى الله عنه انما قاتلهم لأنهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هـذا قول أبي هريرة رضى الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا عن اداء الزكاة فان الـكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا وانكروا افتراضها كما لايخفى

(١) قال الاسنوي « رواه النسائى » أقول قال فى فواتح الرحموت وقال الانصار منا أمير ومنكم أمير وقال هو رضى الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجمعوا عليه والحديث المذكور رواه جمع كثير منهم النسائى اه

(٢) قال المصنف « الثالثة الجمع المنكر لايقتضى العموم الخ » أقول قد اختلف العلماء فى الجمع المنكر فقال الاكثر لايقتضى العموم وقالت طائفة منهم الامام فخر الاسلام من الحنفية والامام حجة الاسلام الغزالى من الشافعية انه من الفاظ العموم وهـذا لانهما لايشترطان فى العام ان يكون مستغرقا وقال فريق منهم الجبائى من شارطى الاستغراق فى العموم انه عام والحق كما فى مسلم الثبوت ان الخلاف بين الجمهور والامامين فخر الاسلام والغزالى ومن وافقهما لفظى لانهما مع من وافقهما اكتفوا بتسمية اللفظ عاما بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق والجمهور شرطوا في كون اللفظ عاما ان يكون مستغرقا فى التناول كل مايصلح له وان الخلاف بين الجمهور وبين فريق الجبائي معنوي لانهم مع اشتراطهم فى العموم الاستغراق قالوا ان الجمع المنكر عام واثبتوا له الاستغراق كما يتضح من دليلهم الذي ساقه لهم المصنف ولا فرق فى الخلاف على هـذا

لابى علي الجبائى . لنا أن رجالا مثلا يحتمل كل نوع من أنواع العدد[1] بدليل صحة تقسيمه اليه وتفسير الاقرار به واطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة ومورد التقسيم وهو الجمع أعم من اقسامه ضرورة فيكون الجمع أعم وكل فرد أخص والاعم لا يدل على الاخص ولا يستلزمه فلا يحمل عليه وقوله فى كل أنواع العدد أى من الثلاثة فصاعدا والا فيرد الاثنان وأما الواحد فلا يرد لانه لا يسمى عددا عند أهل الحساب بل العدد ينشأ عنه واحتج الجبائى بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل فى الاطلاق الحقيقة[2] وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطا كما ذكرناه فى باب الاشتراك وقد تقدم هناك

الوجه بين جمع القلة وجمع الكثرة فالحق ان الخلاف فيهما كما في مسلم الثبوت وأقره عليه شراحه

(١) قال الاسنوي « لنا أن رجالا يحتمل كل نوع » أقول توضيحه ان الجمع المنكر لا يتبادر منه الاستغراق بل يتبادر منه جماعة أي جماعة كانت فهو يصلح لكل عدد بدلا كالمفرد المنكر يصلح لكل واحد بدلا فلا عموم أصلا بدليل صحة تقسيمه الى آخر ماذكره الاسنوي

(٢) قال الاسنوى « واحتج الجبائي بانه لما ثبت انه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل فى الاطلاق الحقيقة الخ » اقول معنى ان الجمع يطلق على كل جماعة والحمل على الكل حمل على كل محتملاته فيحمل عليه احتياطا والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فى الكل وبتحرير الدليل على هذا الوجه الذى قاله الاسنوى اندفع ما قيل ان فى هذا الاستدلال تسليم ان الجمع المنكر موضوع للجماعة اى جماعة كانت والحمل على الكل حمل على بعض معانيه للاحتياط وهذا ينافى العموم الذى الكلام فيه وهو تناول جميع ما يصلح له بالوضع وهنا انما حمل على الكل بالاحتياط لا بالوضع فان كان مراد هؤلاء المخالفين بالعموم هذا كان الخلاف لفظيا لان مقصود الجمهور ان الجمع المنكر ليس موضوعا للعموم وهذا يسلمه هذا الفريق ووجه الدفع ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون حمله على الكل بطريق الوضع باعتبار انه بعض المعانى

من كلام المصنف ان أبا علي الجبائي ممن جوز استعمال المشترك فى معنييه لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضا والجواب أنا لا نسلم انه حقيقة فى كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركا بل حقيقة فى القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله فى المحصول لانا بينا أنه لايدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها [1] وأيضاً فللفرار من الاشتراك ولك أن تقول هذا الكلام يقتضى أن رجالا أقله ثلاثة وليس كذلك [2] لانه جمع كثرة والاصل فى مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها انما هو أحد عشر باتفاق النحاة

(١) قال الاسنوى « لانا بينا انه لا يدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها الخ » اقول مراده بذلك ما بينه بقوله ومورد التقسيم وهو الجمع اعم من اقسامه ضرورة فيكون الجمع اعم وكل فرد اخص الخ وتفصيل ذلك ان اطلاق اسم الاعم على الاخص على نوعين : الاول اطلاق الاعم على الاخص باعتبار ان الاخص قد تحقق فيه الاعم وهو تمام الموضوع له وهذا الاطلاق حقيقي ويدل عليه الامم . الثانى اطلاق الاعم على الاخص باعتبار خصوصه وهذا الاطلاق مجازى فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان كان مستعملا فى القدر المشترك ويراد الكل لانه ايضا جماعة وعين القدر المشترك فلا يلزم منه العموم قطعا وذلك لما تقرر ان الحكم على العام من قبيل الكلية كما تقدم وان اريد الاطلاق بالمعنى الثانى فليس بحقيقة فيه فلا وجه للقول والاصل فى الاطلاق الحقيقة

(٢) قال الاسنوى « ولك ان تقول هذا الكلام يقتضى ان رجالا اقله ثلاثة وليس كذلك الخ » اقول قال فى مسلم الثبوت اقل الجمع ثلاثة الا مجازا وقيل اثنان واختاره الغزالى وسيبويه وقيل لايصح لهما لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع فى لفظ الجمع بل فى المسمى كرجال ومسلمين ولا فى نحن فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما ثم قال مع شرحه فواتح الرحموت لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح به النحاة اى بالفرق بان

قال « الرابعة قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة يحتمل نفى الاستواء من كل وجه ومن بعضه فلا ينفى الاستواء من كل وجه لان الاعم لا يستلزم الاخص وقوله لا آكل عام فى كل مأكول فيحمل على التخصيص كما لو قيل لا آكل أكلا وفرق أبو حنيفة بأن أكلا يدل على التوحيد وهو ضعيف فانه للتوكيد فيستوى فيه الواحد والجمع [1] » أقول نفى المساواة بين

اقل جمع القلة ثلاثة واقل جمع الكثرة عشرة فان المحلى منهما اى من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالاول فيهما ما تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسر قوله علىّ دراهم أو أفلس بالثلاثة صح ولا فرق فى جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة واكثر جمع الكثرة لا الى نهاية وان قيل به فى التلويح لقولهم الجمع حقيقة فى كل عدد فيصح تفسيره باى عدد شاء فلو فسر فى المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق بينهما وصحة نحو جاءنى رجال عاقلون وائمة عقلاء اى ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق هذا ما هو الحق فان قلت ان النحاة عمدة فى هذا الباب فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الائمة المجتهدين فانهم المتقدمون الباذلون جهدهم فى اخذ المعاني عن قالب الالفاظ فتأمل اه وذلك لان المجتهد يبنى على ما يأخذه من المعانى عن قوالب الالفاظ استنباط احكام الله الشرعية فيكون تحريره فى ذلك إدق وادلته على ما يأخذه اقوى واثبت فهم نحاة وزيادة وفى جمع الجوامع وشرحه للمحلى وغيره وحواشيه ما يخالف هذا بعض المخالفة لكن الحق ما هنا

(١) قال المصنف « الرابعة قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار و اصحاب الجنة الخ » اقول الكلام مفروض في نفى المساواة بين الشيئين كما في هذه الآية هل هو عام في الامور التى يمكن نفيها ام لا كما قال الاسنوى وحينئذ لكى تعرف الحقيقة في هذه المسئلة نقول الاستواء بين الشيئين ايا كان الشيئان بوجه معلوم الصدق مقطوع به فان كل شيئين متشاركان فى وصف واقله الشيئية والوجود وسلب الاستواء مطلقا معلوم البطلان قطعا لتحقيق نقيضه الذى هو الاستواء

الشيئين كقوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة هل هو عام فى الامور التى يمكن نفيها أم لا [1] وفيه مذهبان أحدهما أن مقتضاها فى الاثبات هل هو المساواة من كل وجه أو من بعض الوجوه [2] فان قلنا من كل وجه فلا يستوى ليس

بوجه ما وحينئذ فلا يفيد الاول اى ثبوت الاستواء ولا يصدق الثانى اى سلبه الا ببعض الوجوه المعينة فقوله تعالى « لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون » عام مخصوص قطعا لا مخالفة فيه كما ظنه فى شرح المختصر وغيره وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذلك قال الاسنوي وغيره من شراح المنهاج هل هو عام فى الامور التى يمكن نفيها وغيره قال هل هو عام فيما يصح فيه العموم وانما النزاع فى ان عمومه بعد ما خصص بما يصح هل يخص الآخرة واحكامها من الثواب والعقاب كما هو رأي الامام ابى حنيفة فيقتل المسلم بالذمى لعموم آيات القصاص من غير معارضة مثل قوله تعالى الحر بالحر وقوله تعالى ولكم فى القصاص حياة يا اولى الالباب وقوله النفس بالنفس او عمومه بعد ما خص يشمل الدارين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعى فلا يقتل المسلم بالذمى عنده لمعارضة الآيات الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا حجية مع قيام المعارضة والظاهر مع أبى حنيفة في هذه الآية لقوله تعالى في سياقها اصحاب الجنة هم الفائزون ولا شك أن المراد الفوز الاخروي ولان كون صاحب الجنة او صاحب النار مما لا يدرك فى حال الحياة بل هو موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك اصلا فلا يدخل تحت حكم القاضى انه من اهل الجنة فلا يقتل بمن هو من اهل النار وارادة الكافر ظاهرا من اهل النار والمؤمن ظاهرا من اهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح اصحاب الجنة هم الفائزون كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرح الفواتح عليه

(١) قال الاسنوي « هل هو عام في الامور التى يمكن نفيها ام لا » أقول قد علمت وجه التقييد بهذا القيد

(٢) قال الاسنوي « احدهما ان مقتضاها في الاثبات هل هو المساواة من كل وجه او من بعض الوجوه الخ » أقول قد علمت انه لا يمكن على كلا الاحتمالين

بعام بل نفى للبعض لان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وان قلنا من بعض الوجوه فلا يستوى عام لان نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية والصحيح عند أصحابنا القائلين بأن العموم له صيغة ان هذه أيضاً للعموم وممن صححه الآمدى وابن برهان وابن الحاجب وتمسك بها جماعة على أن المسلم لايقتل بالكافر لان القصاص مبنى على المساواة وخالف الامام وأتباعه ومنهم المصنف واحتجوا بأن نفي الاستواء أعم من كونه من كل الوجوه أو من بعضها [1] بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لايستلزم الاخص فحينئذ نفى الاستواء المطلق لايستلزم نفى الاستواء من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لان الاعم انما لايدل على الاخص في

سلب الاستواء من جميع الوجوه لانه معلوم البطلان قطعا لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما وان كلا من الاثبات والسلب لا يفيد الا ببعض الوجوه فلاوجه لقوله من كل وجه في الاول ولا لقوله فلا يستوي عام الخ لانه ان اراد انه عام فيما يصح نفيه لم يكن عاما من كل الوجوه وحينئذ يكون عاما مخصوصا وحينئذ لايصح أن يقال ان لايستوي في الآية وردفيه النفى على مطلق الاستواء اذ لا تقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات ولا يصح تخصيصه ايضا بالاحكام الاخروية وصار مثل لا آكل وذلك لان مطلق الاستواء غير معقول ولا يصح عمومه اصلا فضلا عن ان يذهب اليه ذاهب فالعقل هنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لاآكل فانا لانمنع التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق في لايستوي ولحاظ المتكلم اليه وتقديره في الكلام والمقدر كالملفوظ فيصح تخصيصه وقد بينا وجه تخصيصه باحكام الآخرة من الثواب والعقاب

(١) قال الاسنوى « وخالف الامام وأتباعه ومنهم المصنف واحتجوا الخ » اقول لا شك في متانة هذا الاستدلال لما علمت ان العقل يقطع ببطلان نفى الاستواء عن كل الوجوه والاسنوي كغيره معترف بذلك ولهذا قيدوا العموم بالامور التى يمكن نفيها كما قدمناه

طرف الاثبات أما فى طرف النفى فيدل[1] لانه نفى الحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لانه لو وجد منها فرد لكانت الماهية موجودة ولهذا لو قال ما رأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد كاذبا وأيضاً فلأن الافعال نكرات والنكرة فى سياق النفى تعم. قوله «بخلاف لا آكل» اعلم انه اذا حلف على الا كل وتلفظ بشىء معين كقوله مثلا والله لا آكل التمر أو لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئاً معينا كقوله والله لا آكل أكلا فلا خلاف بين الشافعى وأبى حنيفة انه لا يحنث بغيره فان لم يتلفظ بالمأكول ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما اذا نوى التمر بقوله والله لا أكلت أو ان أكلت فعبدى حر ففى تخصيص الحنث به مذهبان منشؤهما أن هذا الكلام هل هو عام أم لا وقد علمت مما ذكرناه ان صورة المسئلة المختلف فيها أن يكون فعلا متعديا لم يقيد بشىء كما صوره الغزالى فى المستصفى وان يكون واقعا بعد النفى أو الشرط كما صوره ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدى. اذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبي حنيفة انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحنث به وبغيره لان التخصيص فرع العموم والثانى وهو مذهب الشافعى أنه عام لانه نكرة فى سياق النفى أو

---

(١) قال الاسنوي «وهذا الدليل ضعيف لان الاعم انما لا يدل على الاخص فى طرف الاثبات اما في طرف النفي فيدل الخ » اقول هذا مسلم اذا لم يمنع منه مانع عقلى وقد علمت ان العقل يقطع ببطلان نفى مطلق الاستواء وحقيقته التى يقتضي انتفاء كل فرد من افرادها لان نقيض هذا النفى الذى هو الاستواء بوجه ما متحقق فالماهية موجودة فيه قطعا فلا يصح ان يكون النفى هنا لعموم السلب فقياسه على قول القائل ما رأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد كاذبا فقياس مع الفارق وكذا قوله فان الافعال نكرات الخ لان محل ذلك ان لم يكن العقل مخصصا فان كان مخصصا كانت من قبيل العام المخصوص ومن ذلك تعلم ان ما ذهب اليه الامام الرازي واتباعه ومنهم المصنف هو الراجح الذي يعضده الدليل

الشرط فيعم[1] ولان لا آكل يدل على نفى حقيقة الاكل الذى تضمنه الفعل[2] فلولم ينتف بالنسبة الى بعض المأكولات لم تكن حقيقته منتفية ولا معنى للعموم الا ذلك فاذا ثبت انه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف عليه بالقياس على مالو قال لا آكل أكلا فان أبا حنيفة يسلم أنه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك لا آكل لان المصدر موجود فيه أيضاً لكونه مشتقا منه ومال فى المحصول لمقالة أبى حنيفة فقال ان نظره فيه دقيق وفى المنتخب والحاصل أنه الحق وفرق أعنى

---

(١) قال الاسنوى « اذا علمت هذا فاحد المذهبين وهو مذهب ابى حنيفة انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحنث به وبغيره لان التخصيص فرع العموم والثانى وهو مذهب الشافعى انه عام لانه نكرة في سياق النفي او الشرط فيعم الخ » اقول ان الحنيفة بنوا قولهم بعدم العموم على ان المأكول مفهوم اقتضاء فهو معنى اقتضاه صحة الكلام فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ او مقدر حتى يعم او يخص وانما كان كذلك لان الاكل لا يتحقق بدون المأكول فكان من ضروريات الاكل ذلك فهو من لوازمه وصحة الملزوم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحيح الكلام فيكون من المقتضى وتنزيل الفعل منزلة اللازم انما يقتضي عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره فى نظم الكلام لا انه يصح انفهامه من غير انفهام المأكول وهذا معنى قول الحنفية انه ليس بعام فلا يقبل التخصيص لان كلا من العموم والتخصيص من عوارض الالفاظ ولا لفظ هنا حتى يتصف بالعموم او التخصيص لان التخصيص فرع العموم والشافعية بنوا قولهم على ان المقتضى لفظ يقدر لتصحيح الكلام والمقدر كالملفوظ ان كان عاما فعام والا فلا وهنا المقدر عام لانه نكرة فى سياق النفي اذ الشرط يعم ومتى عم قبل التخصيص فيصح فيه نية التخصيص

(٢) قال الاسنوى « ولان لا آكل يدل على نفى حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل الخ » اقول ان كون لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذى تضمنه الفعل مسلم عند الفريقين ولكن الحنفية فيقولون ان الاكل الذى تضمنه الفعل مطلق عند التقييد بالمفعول وليس هو لازم فى الاستعمال فلا يصح تفسيره

الامام بأن لا آكل يتضمن المصدر[1] والمصدر انما يدل على الماهية من حيث هي

مخصص لانه مقيد ليس مدلولا له باحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز ايضا فالحنفية لا يسلمون قول الشافعية فلولم ينتف بالنسبة الى بعض الماكولات الخ بل يقولون ان النفى تسلط على الحقيقة بدون تقييد وقول الشافعية ان تقدير المفعول ضرورى لان المفعول من لوازم الفعل المتعدى ولا نسلم ان الاكل الذى يقتضيه الفعل مطلق يرده ان التقييد بالمفعول به ليس فى اللفظ فلا بد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه ولا قرينة فان الكلام فيما لا قرينة فيه على تقدير المفعول به واما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما تقرر ان كثيرا ماينزل الفعل منزلة اللازم واذالم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول به بقى الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة فيه على الخاص بوجه من الوجوه كما انه لا عموم فى المطلق بوجه من الوجوه والحاصل ان مثل هذا الكلام ظاهر فى عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فان ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا فلا يصح فحينئذ يكون ارادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن ارادة نفى الفعل مطلقا خارج عن قوانين اللغة فهذه الارادة كارادة الطلاق من لفظ الصلاة فان قيل اذا سلمتم ان نية تقدير المفعول به خلاف الظاهر وجب ان تقبلوا نية التخصيص على خلاف الظاهر لانا نقول ان قبول نية خلاف الظاهر عند العلم بها انما يكون اذا كانت على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ماكول دون ماكول وبذلك يثبت مطلوب الحنفية باقوى حجة لا تحوم حوله شبهة اصلا

(١) قال الاسنوى « وفرق الامام بان لا آكل يتضمن المصدر الخ » اقول ما فرق به الامام لا يوافق عليه الحنفية على الوجه الذى قاله والمذكور فى كتبهم ردا على قول الشافعية ان لا آكل مثل لا آكل اكلا والثانى يقبل التخصيص باتفاق فكذا الاول هو ان المماثلة ممنوعة فان اكلا يدل على فرد ما فانه مصدر منون وهو للفرد المنتشر فلو فسر بمعين قبل تفسيره واما الفعل فهو للحقيقة من

والماهية من حيث هى لاتعدد فيها فليست بعامة واذا انتفى العموم انتفى التخصيص فيحنث بالجميع وأما أكلا فليس بمصدر لانه يدل على التوحيد أى على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسير ذلك الواحد بالنية فلهذا لايحنث بغيره وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل لان هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلافرق

حيث هى هى من غير دلالة على الفردية فتفسيره ببعض الافراد دون بعض لايقبل فان قيل المصدر المنون مطلق ايضا فلا يجوز تفسيره بمعين كالمصدر المفهوم فى الفعل وايضا ان المصدر مؤكد فالمعنى المفهوم فى الفعل ومدلول المصدر المصرح به واحد قال الحنفية جوابا عن هذا المصدر المفهوم فى الفعل من حيث هو لايجوز تقييده لعدم الدلالة على الفردية اصلا وأما المصدر المنون فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه للتأكيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع خاص اوعدد خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لان يرادبه فرد ما أصلا فان الفردية تنافي الاشتقاق منه فان قلت اليس علماء البيان قالوا ان في الفعل استعارة تبعية وما تلك الا لتصرف فى المصدر المفهوم فى الفعل وقد ابيتم ههنا من ارادة المقيد عن المصدر المذكور قلنا انا لا نمنع التجوز فى المصدر المشتق منه ليتجوز بحسبه فى الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم فى الفعل اذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثانى وبذلك ايضا اندفع قول ابن الحاجب الاطلاق اى اطلاق الفعل ممنوع لاستحالة وجود الكلى الطبيعى فى الخارج فالمطلق لا يكون موجودا وحاصل الدفع انه قد تقرر ان المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هى هى ولا دخل فيه لوجود الكلى الطبيعى وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للمنع ولان التحقيق وجود الكلى الطبيعى بعين وجود الافراد والمراد به الطبيعة من حيث هى اى الماهية لا بشرط شيء لا هى من حيث الاطلاق وهى الماهية بشرط لا شيء حتي ينافى الوجود . ومن

حينئذ بين الاول والثانى ولو سلمنا أن لا آكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقا وقد انتصر الامام لابى حنيفة بشيء فى غاية الفساد فانه بناه على أن أكلا ليس بمصدر وأنه للمرة الواحدة وأن لا آكل ليس بعام وأنه اذا لم يكن عاما لايقبل التقييد وقد تقدم بطلان الكل وبناه أيضاً على أن تخصيصه ببعض الازمنة أو الامكنة لايصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً[1] فان المعروف عندنا

هذا تعلم ان قول الامام فى فرقه واما اكلا فليس بمصدر الخ لا يقول به الحنفية وتعلم ايضا ان كون الفرق الذى قاله الامام ضعيف وباطل لايقتضى ان مذهب الحنفية ضعيف وباطل وتعلم ان الحنفية لا يسلمون ما قاله الاسنوى من ان المصدر المؤكد لايفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق بين الاول والثانى لما علمته من الفرق بين المصدرين واما قول الاسنوى ولو سلمنا ان لا آكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده فالحنفية لا يسلمون انه يصح تقييده كما علمته مما تقدم وعلى فرض ان ما انتصر به الامام لابى حنيفة فى غاية الفساد بناء على ان اكلا ليس بمصدر الخ فلا يضر الحنفية لانهم لا يسلمونه ايضا ولا يقولون بمقالته ولاهم فى حاجة الى انتصاره

(١) قال الاسنوى « وبناه ايضا على ان تخصيصه ببعض الازمنة او الامكنة لا يصح بالاتفاق الخ » واقول ان الحنفية انفسهم ردوا على دعوى الرازى الاتفاق فقال صاحب الفواتح اعلم ان صاحب الكشف ذكر ان قوله ان اكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص طعام دون طعام وشراب دون شراب ديانة وقضاء وكذا لا يصح فى قوله ان خرجت نية مكان دون مكان وكذا فى قوله ان اغتسلت نية سبب دون سبب وكذا فى قوله ان اغتسل اليوم فى هذه الدار لا يصح نية فاعل دون فاعل ثم قال وفى هذه المسائل كلها خلاف الشافعى رحمه الله تعالى . وهذا يدل دلالة واضحة على انه لا اتفاق فقد نقلوا الخلاف فى تخصيص الازمنة والامكنة كما نقله الاسنوى ولم يقبلوا ما ادعاه الامام الرازى الشافعى من موافقة الشافعية للحنفية على عدم جواز التخصيص فيها لكن قال فى الفواتح ان هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بانه

أنه اذا قال والله لا أكلت ونوى فى مكان معين أو زمان معين انه يصح وقدنص الشافعى على أنه لو قال ان كلمت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهرا أنه يصح

(فروع) حكاها الامام : أحدها ان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا أيها النبي لايتناول أمته على الصحيح (١) وظاهر كلام الشافعى فى البويطى أنه

لا يخطر بالبال الزمان والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل اصلا حتى يصح التخصيص وايضا لم ينقل الخلاف فى الحال اصلا اه فيكفى الاتفاق على عدم جواز التخصيص بالحال وعليه يقاس التخصيص بالمفعول به وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثانى لازم لتعقل الفعل دون الاول لان الفعل المتعدي مالايعقل الا بمتعلقه فيجب التقدير فذلك القول باعتبار الوجود والخارج مسلم فان وجود الفعل المتعدى فى الخارج بغير المتعلق غيرمعقول وكذا الزمان والمكان والحال وغيرها وما الحاجة فى الارادة من المتكلم فلا لما تقرر فى علم المعانى ان كثيرا ما ينزل الفعل المتعدى منزلة اللازم فلا يحتاج الى المفعول به فى الارادة اصلا فلا يقدر .بل يجعل نسيا منسيا

(١) قال الاسنوى « فروع حكاها الامام احدها أن خطاب النبى صلى الله عليه وسلم الخ » أقول قالت الحنفية والحنابلة ان خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم بخصوصه نحو يا أيها النبي يعم الامة وقالت المالكية والشافعية لا يعمهم وظاهر كلام الشافعي نفسه فى البويطى يوافق الحنفية والحنابلة وقدتمسك المالكية والشافعية اولا بان مالواحد لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلى الله عليه وسلم لا يعم غيره واجاب الحنفية والحنابلة بتسليم انه لا يتناولهم لغة ولكن مرادنا انه يتناولهم عرفا فلا ينافى ماذكرتم فان قلتم الاصل عدم طريان العرف فدعوى العرف خلاف الاصل فلا يثبت الا بالدليل قلنا دلت ادلتنا الآتية على ثبوت العرف فان قلتم ان من الضروريات ان لفظ النبى ليس مستعملا فى العموم قطعا قلنا هذا مسلم ولكن تحقيق كلامنا ان المقصود خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدى به لا بان اللفظ الموضوع بازاء من له رتبة

يتناولهم. الثاني ان خطاب الذكور الذى يمتاز عن خطاب الاناث بعلامة كالمسلمين

الاقتداء مستعمل فيه وفى اغياره من مقتديه فان هذا خلاف البديهة بل نقول ان هذا التركيب اى تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب الحكم منه ومن اتباعه كما ان قولك مثلك لا يبخل فانه يدل على الحكم على المثل بعدم البخل لغة لكن امثال هذا التركيب فى العرف لنفى البخل عن المخاطب كذا هذا وتمسكوا ثانيا بانه لو كان الخطاب المذكور عاما يلزم ان يكون التنصيص على انه المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجماعا واجاب الحنفية والحنابلة كما فى شرح المختصر بمنع بطلان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه ونقول انه تخصيص فان التخصيص كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا وهذا عام عرفا قد يخصص بالبعض والتحقيق ان يقال انا عرفنا ان هذا التركيب عرفا لتناول الحكم للمقتدى به واتباعه فان اريد الاختصاص به فقد تغير ما له فى العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمى هذا التعبير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما ترد على المفردات ترد على المركبات كما بين فى علم المعانى فان اراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فهو حق وان اراد التخصيص فى المفرد فهو احسان الى من لا يقبله فان الحنفية والحنابلة لا يقولون بعموم المفرد الذى وضع بازاء من له رتبة الاقتداء للاتباع حتى يكون معنى لفظ النبى هو صلى الله عليه وسلم واتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وسلم فقط منه تخصيصا له ، كذا فى الفواتح موضحا . واحتج الحنفية والحنابلة اولا بما تقدم من ان الرسول له منصب الاقتداء به فى كل شىء فانه بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شمول اتباعه عرفا بمعنى ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء وليس المراد ان الشمول يفهم بان حكم المتبوع والاتباع واحد بدلالة نص أو قياس وانكار هذا مكابرة وهذا لاينافى ان اللفظ الموضوع بازاء المتبوع لا يشمل الاتباع كما قلنا واستدلوا ثانيا

وفعلوا لايدخل فيه الاناث على الصحيح[1] ونقله القفال فى الاشارة عن الشافعى

بقوله تعالى (يا أيها النبى اذا طلقتم النساء) فان الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو واتباعه وبقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج ادعيائهم) فانه لو لم يكن الخطاب له متناولا للاتباع لما تحصل هذه الفائدة من تزويجه صلى الله عليه وسلم زوجة زيد وبقوله تعالى (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) فانه لو لم يكن الحكم له عليه وعلى آله الصلاة والسلام عاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة . واجاب الشافعية عن الآية الاولى بان ذكر النبي للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الآية الثانية بانه تنصيص على ثبوت الحكم الاتباع واشارة الى الالحاق بالقياس وعن الآية الثالثة بان الفائدة المنع عن الالحاق بالقياس. وقال فى مسلم الثبوت رداً لهذه الاجوبة واعلم أن المراد بيان التناول العرفى واستقراره فى النفوس وهذه أمارات مفهمة فمناقشات المخالفين طائحة اه اى فان تلك الاجوبة لا تربو عن كونها مناقشات فى المثال والمقصود ان هذه الآيات قرائن انفهام العموم والتناول العرفى

(١) قال الاسنوى « الثانى ان خطاب الذكور الذى يمتاز عن خطاب الاناث الخ » أقول اعلم ان الجمع اما أن يكون مفرده لايصلح اطلاقه على النساء أصلا كالرجال فهذا للرجال اتفاقا واما أن يكون مفرده مختصا بالنساء فهو مختص بالنساء اتفاقا كالبنات واما أن يكون مفرده متناولا للذكور والاناث لغة ووضعا نحو الناس فانه يتناول الكل اتفاقا وانما الخلاف فى الجمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب فيه الرجال على النساء بان يكون مفرده بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليبا وهو الجمع الذى يفرق فى مفرده بين المذكر والمؤنث بالتاء وعدمه فقال الاكثر من المالكية والشافعية لايدخل فيه الاناث وقال الحنابلة يشمل الرجال والنساء بالوضع وفى كتب أكثر مشايخ الحنفية ان قول الحنابلة هو بعينه قول الحنفية وقال صاحب البديع أكثر أصحابنا ذهبوا اليه واختار فى مسلم الثبوت مذهب المالكية والشافعية واستدل له أولا بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات

وكذلك ابن برهان فى الوجيز . الثالث لفظ كان لايقتضى التكرار وقيل

الآية فقد عطف فيها جمع النساء على الجمع المذكور بصيغة الجمع المذكر فلو كانت النساء داخلات فيها لزم التأكيد ولو لم يدخلات بل اختصت الصيغه بالرجال خاصة كان تأسيسا والتأسيس أولى من التأكيد فالصيغة مختصة بالاستعمال والاصل الحقيقة فهى بهم خاصة واعترض على هذا بأن مثالا جزئيا كهذه الآية لايصحح القاعدة الكلية كيف وهو كما انه استعمل فى الرجال وحدهم كذلك أستعمل للمختلط كثيراً فلو لم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال الانفراد حقيقة فاصالة الحقيقة لاتدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضاً افراد فرد من العام للنصوصية شائع كما فى قوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » وأمثاله وهذا ليس تأكيداً اصطلاحيا فان أريد انه لو كان للاختلاط حقيقة لكان تأكيداً اصطلاحيا فالملازمة ممنوعة وان أريد نفس تقوية الحكم ولو فى بعض الافراد فيكون التأسيس أولى منه ممنوع والا لكان الجمل المصدر بأن خلاف الاصل فتدبر واستدل ثانياً بتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم نفى المؤمنات ذكرهن فيما روت أم سلمة انها قالت يارسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات رواه أحمد كذا فى التحرير وروى الترمذى عن أم عمارة قالت أتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت مالى أرى كل شيء الى الرجال وما أرى النساء يذكرن بشيء فنزلت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذى حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل اللغة فصحاء لما نفين ذكرهن علم ان جمع المذكر غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم يفيد القطع به وأجيب عن ذلك بأن قولهن ما نرى الله ذكر الا الرجال محمول على الذكر استقلالا بصيغ أخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو الرجال والعباد فاردن أن يذكرن كذلك فتدبر فان قيل اذا كان المراد ما ذكر تكون الشكاية حينئذ بعيدة فان الرجال قوامون على النساء فهن من توابعهم قلنا لعل مرادهن من الشكاية التماس ذكرهن من غير تبعية تحصيلا للشرافة قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب والله كنا فى الجاهلية ما نعد النساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم

﴿تابع الحاشية﴾

رواه الشيخان فى حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لاينافى قصد تحصيل الشرافة وأيضاً الصيغة متناولة لهن قطعا لعموم الشريعة ولو مجازا ومحال ان لايكن عارفات بتناول الصيغة اياهن فالشكاية بعدم ذكرهن مطلقا لايصح انما الشكاية لاجل انه يذكرن استقلالا بجمع يخصهن تحصيلا للشرافة فافهم وقد استدلوا بأدلة أخرى أجيب عنها من فريق الحنفية والحنابلة واستدل الحنابلة والحنفية أولا بأن الجمع المذكور صح للرجال والنساء نحو قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما سألتم كما يصح للمذكر فقط والاصل فى الاستعمال الحقيقة ورده فى مسلم الثبوت بأن كون الاصل الحقيقة اذا لم يكن لاحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع لان المتبادر من جمع المذكر الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء ورده أيضاً بلزوم الاشتراك اللفظى لانه لا نزاع لاحد فى انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان للمختلط أيضاً حقيقة يلزم الاشتراك اللفظى وهو خلاف الاصل فان قيل عدم النزاع فى ذلك ممنوع فانهم يقولون بالاشتراك المعنوى فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انه من أفراد الموضوع له لامن حيث خصوصهم فحينئذ لايلزم الاشتراك اللفظى واستدلوا ثانياً بأنه لولم يدخلن فى هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن اذ حينئذ امثال اقيموا الصلاة من الخطابات مختصة بالرجال وأجيب عن هذا بأن دخولهن فى هذه الخطابات بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة لان عمومها للنساء معلوم من الدين بالضرورة ولما ثبت ذلك وعموم الصيغة لهن لغة ولو مجازا حملنا هذا الجمع على الشمول لهن بهذه القرينة لكن للخصم ان يقول قد اتفقتم معنا على الشمول وادعيتم انه مجاز ولكن المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه فان دفعتموه بالتبادر فلا نسلمه كما مر وأجيب بان الدليل على ان الشمول للقرينة ان الجمع لم يحمل عليهن فيما لايعلم عمومه من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرهما وللخصم ان يقول انما لم يحمل فى هذه على العموم لقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال . بقى أن يقال ان

يقتضيه [1] الرابع اذا أمر جمعا بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا أفاد

الشمول ثابت بالاجماع أو بدليل آخر كتنقيح المناط وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة كما فى المعدوم زمن الخطاب الشفاهى وكون الاجماع متأخراً عن زمن النبي صلى الله عليه وسلم انما يضر اذا جعلناه دليلا على ان الجمع شامل لهن أما اذا جعلنا دليلا على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص لهن من غير حاجة الى دليل منفصل وعلى ذلك لاخلاف فى شمول الخطاب المذكور حكما وانما الخلاف فى انه يشملهن وضعا أو بقرينة عموم الشريعة لهن المعلوم من الدين بالضرورة وهذا شيء لايهم المجتهد الذي يضع القواعد الاصولية له بل الذى يهمه ان هذه الخطابات يستدل بها على شمول الحكم لهن وهذا محل وفاق فلا معنى لهذا الخلاف فيما أرى

(١) قال الاسنوى « الثالث لفظ كان لايقتضى التكرار وقيل يقتضيه » أقول اختلفوا في الفعل المثبت بدون كان وفيما اقترن بكان نحو كان يجمع في السفر فقيل لايعم اقسامه وقيل يعمها مثال الاول حديث بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة رواه الشيخان فلا يعم الفرض والنفل اذ لا يشهد هذا اللفظ باكثر من صلاة واحدة ويستحيل وقوع الصلاة فرضا ونفلا ولذلك كانت صلاة الفرض فى الكعبة مكروهة عند الحنفية ومثال الثانى حديث أنس ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين فى السفر رواه البخارى فلا يعم جمع التقديم والتأخير اذا لايشهد هذا اللفظ باكثر من جمع واحد ويستحيل الجمع الواحد في الوقتين وقيل يعمان ماذكر حكما وصدقهما بكل من قسمى الصلاة فى الاول وقسمى الجمع فى الثاني قال الجلال فى شرحه على جمع الجوامع وقد يستعمل كان مع المضارع للتكرار كما فى قوله تعالى فى قصة اسماعيل (وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة) وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف اه أقول الظاهر ان هذا الكلام خارج من البحث لانه من قبيل تكرار الفعل الواحد في الازمان فهو من قبيل عموم الفعل المثبت فى تلك

الاستغراق[1]. الخامس خطاب المشافهة كقوله يا أيها الناس لا يتناول من يحدث بعدهم الا بدليل منفصل[2] السادس اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره الا

الازمان وموضوع المبحث هنا في ان الفعل المثبت لا يقتضى عموم اقسامه وما فى الآية وقولهم كان حاتم ليس من الاقسام ولذلك جعل العضد الجميع من صور عدم عموم الفعل ولكن الجلال قصد بما قاله ان هذا لا يرد على ماتقدم فذكره دفعا لتوهم وروده لا لأنه من موضوع البحث

(١) قال الاسنوى « الرابع اذا أمر جمعا بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا الخ» أقول معناه ان هذا امر لكل واحد من المخاطبين با كرام زيد فلو اكرمه واحد منهم لا يكفى

(٢) قال الاسنوى « الخامس خطاب المشافهة كقوله ياأيهاالناس لا يتناول من يحدث بعدهم الخ » اقول هذا والتاسع قد ذكرها صاحب جمع الجوامع بقوله والاصح ان نحو ياأيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وان اقترن بقل وثالثها التفصيل وذكر المحلى اقول الثانى بقوله وقيل لا يشمل مطلقا لانه ورد على لسانه للتبليغ لغيره وبين التفصيل بقوله ان اقترن بقل فلا يشمله لظهوره فى التبليغ والا فلا يشمله ثم قال والاصح انه أى نحو ياأيها الناس يعم العبد والكافر قال الجلال وقيل لا يعم العبد لصرف منافعه الى سيده شرعا قلنا فى غير أوقات ضيق العبادات ولا يعم الكافر بناء على عدم تكليفه بالفروع ثم قال ويتناول الموجودين وقت وروده دون من بعدهم وقيل يتناولهم أيضا لمساواتهم للموجودين فى حكمه اجماعا قلنا بدليل آخر وهو مستند الاجماع لامنه اه ملخصا مع زيادة من شرحه . فبين صاحب جمع الجوامع ان كل هذه المسائل موضوعها واحد وهو خطاب المشافهة نحو ياأيها الناس وهذه طريقة الشافعية وطريقة الحنفية أنهم ذكروا مسئلة ان الخطاب يعم العبد مستقلة فقالوا الخطاب الذى يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا قال الاكثر نعم وقيل لا يتناولهم وقال أبو بكر الرازى الحنفى المعروف بالجصاص رحمه الله تعالى يتناولهم في حقوق الله

باضمار شيء [1] وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الـكلام باضمار كل منها لم يجز

تعالى فقط لا فى حقوق العباد وتحرير محل النزاع ان من الخطابات مايتناول كلا من الاحرار والعبيد اتفاقا ومنها مايختص بالاحرار اجماعا فالنزاع فيما هو الاصل والظاهر فى الخطاب ماهو عند عدم وجود قرينة تجعله شاملا للجميع أو تجعله خاصا بالاحرار فعند الاكثر الظاهر والاصل التناول شرعا كما كان لغة فيحتاج في عدمه الى دليل آخر وقيل الظاهر والاصـل عدم التناول فيحتاج في شمول الاحكام والتناول الى دليل وعند الشيخ أبي بكر التفصيل بحقوق الله تعـالى وحقوق العبـاد كذا يؤخذ من الفواتح وأدلة الفريقين في المطولات وما ذكره الاسنوى في الخامس وذكره جمع الجوامع ايضا بقوله ويتناول قال فيه الحنفية الخطاب التنجيزى الشفاهى نحو ياأيها الذين آمنوا لايعم المعدومين فى زمن الوحى خلافا للحنابلة وأبي اليسر من الحنفية واحترزوا بقولهم التنجيزى عن التعليقى فانه يعم الموجودين والمعدومين وبالشفاهى عن غير الشفاهى فانه أيضا يتناول المعدومين والتفصيل والادلة في المطولات

(١) قال الاسنوى «السادس اذا لم يمكن اجراء الـكلام على ظاهره الا باضمار شيء الخ » أقول هـذه هى مسئلة المقتضي وهو مااستدعاه صدق الـكلام أو صحته من غير أن يكون مذكورا فى اللفظ وهو الامر الغير المذكور الذى اعتبر لاجل صدق الـكلام أوصحته وعلى هذا فالمحذوف فانه غيرمذكور اعتبر لتوقف الصدق او الصحة عليه وهذا هو اصطلاح الشافعية والقاضى أبي زيد من الحنفية ومثل بقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتى الخطأ والنسيان فان صدقه لايتصور الا بتقدير شيء لاستحالة رفع ما وقع فان كان خاصا او عاما بعينه من دون احتمال آخر لزم ذلك الخاص او العام فيقدر ومنع عمومه لعدم كونه لفظا بعد ادخال المحذوف فيه كما وهم ليس بشيء لان المقدر كالملفوظ واما ماعدا القاضي أبا زيد من الحنفية فالمقتضى عندهم معنى يفهم التزاما لاجـل تصحيح الكلام أو صدقه مثل المأكول في لا آكل والبيع في اعتق عبدك عنى بألف لامثل الحديث المذكور وقالوا انه لايعم على بناء انه غير ملفوظ لاحقيقة ولا تقديرا كما

اضمار جميعها [1] لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ التقدير حكم الخطأ وذلك الحكم قد يكون فى الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون فى الآخرة كرفع التأثيم قال وللخصم أن يقول ليس أحدهما بأولى من الآخر فيضمرها جميعا . السابع قول الصحابى مثلا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضي بالشاهد واليمين لا يفيد العموم [2] لان الحجة فى المحكى

فمل الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة وعشيرته الكرام ومقصودهم من نفى العموم عموم تترتب عليه الاحكام من صحة التخصيص وغيره لا نفى الاستغراق مطلقا كيف وقد أجمعوا على الحنث بأكل كل مأكول في لا آكل

(١) قال الاسنوي « وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منها لم يجز اضمار جميعها الخ » أقول هذا محل وفاق بين الحنفية والشافعية وأما قوله وهذا هو المراد من قول الفقهاء الى آخره فراده فقهاء الشافعية فلا ينافى انه اذا تعين اضمار واحد وكان من المقتضى عند الحنفية والشافعية لا من المحذوف فالحنفية يقولون لا عموم له لانه معنى لازم والشافعية يقولون يعم لانه لفظ مقدر ان كان عاما وقد قدمناه قريبا

(٢) قال الاسنوى « السابع قول الصحابى مثلا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر الخ » أقول هذه المسئلة موضوعها اذا حكى الصحابى حالا أو قولا بلفظ ظاهر العموم نحو قوله (نهى رسول الله صلي الله عليه وسلم عن بيع الغرر) كما رواه أبو داوود وقضى بالشفعة للجار كما ثبت من طرق مرفوعا فقد اختلف العلماء في ذلك فقال الحنفية واختاره كثير من المالكية والشافعية يحمل على عموم المحكى عنه فيفسد جميع البيوع التى فيها الغرر وليس هذا من حكاية الفعل في شىء خلافا لما زعمه صاحب التلويح وقال الاكثرون من الشافعية لايفيد عموم المحكى عنه استدل الحنفية بان الصاحب الراوى عدل قطعا فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم ضابط فلا ينسى عارف باللغة فلا يخطيء فى فهم العموم ولا يظن غير العام عاما فالظاهر من حاله مطابقة حكايته لما حكيت عنه

لا فى الحكاية والمحكى قد يكون خاصا [1] وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كون الالف واللام للعهد قال وأما اذا كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة لجار وقول الراوى قضى بالشفعة لجار فجانب العموم أرجح واختار ابن الحاجب أن الجميع للعموم ونقل فى الاحكام عن الجمهور موافقة الامام ثم مال الى أنه يعم . الثامن قال الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال [2] مثاله

فلزم فى قوله المحكى عنه وقال الشافعية يحتمل أن يكون قوله عليه الصلاة والسلام المحكى عنه خاصا فظن الصحابى الراوى اياه عاما ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكى والاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم فقال الحنفية هذا الاحتمال خلاف الظاهر من علم الراوى باللغة ولو كان مثل هذا الاحتمال معمولا عليه لأدى الى سقوط الاحتجاج بالسنة فان النقل بالمعنى شائع بل مقطوع به فى البعض ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاما والمستعمل فى الحقيقى مستعملا فى المجازى وبالعكس وما قيل علم الحاكى باللغة وقوة فهمه لا يقتضيان عموم المحكى عنه صيغة اذ يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الاخرى والكلام انما هو فى العموم لغة ليس بشىء فان عادة الصحابة الشريفة كانت الاباء عن نسبة ما استنبطوا بآرائهم اليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يحدثون الا ماسمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم

(١) قال الاسنوى « والمحكى قد يكون خاصا » أقول قد علمت أن مثل هذا الاحتمال لا يعول عليه لان الحكاية متى كان ظاهرها المحكى كانت من قبيل الحكاية بمعنى المحكى عنه فلو قيل مثل هذا الاحتمال لادى الى عدم العمل بكل ماروى بالمعنى من السنة وهو تعطيل للسنة وكذا قول الاسنوي لاحتمال كون الالف واللام للعهد به وعليه انه احتمال خلاف الظاهر لان الظاهر من حال الصحابى موافقة الحكاية للمحكى عنه فلا يعول على مثله ولا فرق بين المعرف بالالف واللام والمنون ولذلك اختار ابن الحاجب ان الجميع للعموم والآمدى فى الاحكام بعد أن نقل عن الجمهور موافقة الامام مال الى انه يعم

(٢) قال الاسنوى « الثامن قال الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال فى

أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام أمسك أربعا وفارق سائرهن ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معا أو مرتبا فدل ذلك على أنه لا فرق

حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم الخ » أقول هذه المسئلة عنونها الحنفية بمسئلة جواب السائل الخ وقسموا الجواب الى مستقل وغير مستقل فقالوا غير المستقل كنعم والسؤال عام يساوى السؤال في العموم اتفاقا فاذا كان السؤال خاصا فحكوا فيه خلافا ففريق قال ان الجواب يساوى السؤال فى الخصوص اتفاقا أيضا وهو الاوجه وفريق يعم غير المستقل بعد السؤال الخاص عند الشافعى لترك الاستفصال لان تركه فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال كما هو محكى عن الشافعي وهذا صريح كلام الآمدى وشارحى أصول ابن الحاجب على ما ذكره المحقق التفتازانى لكن الظاهر كما نبه عليه الفاضل الابهري ان من ذهب الى أن الشافعى ذهب اليه انما أخذه من المحكى المذكور عنه لتناوله الجواب غير المستقل لكنه وهم فانه لم يرده الا فيما هو مستقل ومن ثمة لم يورد امام الحرمين في امثلته الا ما هو مستقل بل وقال امام الحرمين فى هذه المسئلة العموم فرع استقلال الكلام بنفسه بحيث يفرض الابتداء به من غير تقدم سؤال فاذ ذاك يستمسك بعض باللفظ وآخرون بالسبب فاما اذا كان لا يثبت الاستقلال دون تقدم سؤال والسؤال خاص به فالجواب تتمة له وكالجزء منه ولا سبيل الى ادعاء العموم به ولذلك قال الكمال فى التحرير والظاهر الاول اى ان الجواب غير المستقل يتبع السؤال فى الخصوص اتفاقا ولا معنى للزوم العموم فى الجواب لترك الاستفصال الا فى الاحوال والاوقات لكن النزاع انما هو فى ان المراد عموم الجواب للمكلفين او خصوصه ببعضهم والقطع ان العموم للمكلفين ان ثبت فى نحو نعم جوابا لقول السائل ايحل لى كذا فليس لترك الاستوصاف بل بقياس لهم عليه لوجود علته فيهم كما هى فيه او بنحو حكمى على الواحد حكمى على الجماعة من النصوص المفيدة لثبوت الحكم فى حقهم ايضا لا من الجواب بنعم فقط وهذا لا ينافي خصوصه كسائر انواع الخصوص كذا يؤخذ من التحرير والتقرير عليه واما الجواب المستقل فان كان

على خلاف مايقوله أبوحنيفة [١] قال الامام وفيه نظر لاحتمال انه أجاب بعد أن

مساويا للسؤال فى العموم والخصوص كان ذلك الجواب تابعا للسؤال عموما وخصوصا وان كان الجواب خاصا لا يعم الا بالقياس أوغيره من الدلائل وان كان الجواب عاما ورد على سبب خاص سؤال او سببٌ خاص غير سؤال فعند الاكثر العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فلا يخص الحكم به و نقل عن الامام الشافعي ان العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ وصححه امام الحرمين ونقله عنه الآمدي وابن الحاجب وغيرهما اعتمادا على قول امام الحرمين في البرهان انه الذى صح عندى من مذهب الشافعى لكنه مردود و نقله خطأ عن الامام الشافعى فقد صرح الشافعى فى كتابه الام على ان السبب لا يصنع شيئا انما يصنعه الالفاظ ومشى عليه اكثر اصحابه وبين الامام فخر الدين الرازى فى مناقبه وهم ناقل هذا القول عنه لكن قال به من اصحابه المزنى وابو ثور والقفال والدقاق وروي عن مالك وذهب بعض العلماء كابى الفرج بن الجوزي الى ان العبرة للسبب الخاص ان كان سؤال سائل والى العموم ان كان وقوع حادثة ومن ذلك تعلم ان قول الشافعى ترك الاستفصال فى حكاية الحال الخ خاص بالجواب المستقل كما فى حديث غيلان بن سلمة الذي مثل به الاسنوى وان اكثر الحنفية وأكثر الشافعية متفقون على عموم الجواب المستقل ان كان عاما واردا على سؤال خاص او سبب خاص غير سؤال كما هو موضوع هذا المسئلة

(١) قال الاسنوى « خلاف مايقوله أبوحنيفة » أقول الحكم ان الكافر اذا أسلم على أكثر من أربع من النساء فان علم أن نكاحهن معا وجب عليه أن يفارق الجميع ثم يعقد عقداً جديداً على من شاء منهن وان كان نكاحهن على الترتيب امسك الاربع الأول وفارق من عداهن وذلك لان الكافر بعد اسلامه يعامل معاملة المسلمين وتظهر فى حقه احكام الاسلام واستدامة النكاح كابتدائه فكما انه لايجوز له أن يتزوج ابتداء أكثر من أربع معا كذلك لايجوز أن يستديم بعد الاسلام نكاح أكثر من أربع نكحهن معا قبل الاسلام أو جهل

عرف الحال . واعلم أنه قد روى عن الشافعي أيضاً أنه قال حكاية الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وقد جمع القرافي بينهما بأن قال لاشك أن الاجمال المرجوح لايؤثر انما يؤثر المساوى أو الراجح[1]

عملا بالاحتياط في الفروج وهو في ذلك واجب وهـذا الحـكم ثابت بالقاطع لقوله تعالى فانكحوا ماطاب لـكم من النساء الآية وعليه انعقد الاجماع . والحديث كما قال الامام الرازى محتمل أن يكون الجواب فيه بعد أن عرف الحال فلا يعارض القطعى وبهذا تعلم أن الحنفية لم يتأولوا الامساك بالابتداء في المعية ولا في الترتيب حتى يكون من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وبنى عليه امام الحرمين ما بنى مما لايليق من مثله في حق الاكابر كما نقله العطار عنه في حواشيه على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وقد جمع القرافى بينهما بان قال لاشك الخ » أقول قد نقل العطار في حواشيه على جمع الجوامع هاتين العبارتين وقال وظاهر العبارتين التعارض لان الاولى قد تدل على انها تعم الاحتمالات والثانية على انهـا لا تعمها بل هي من المجمل لا يستدل بها على عموم وجمع بينهما القرافي بحمل الاولى على ما اذا ضعف الاحتمال في محل الحـكم والثانية على ما اذا قوي وبحمل الاولى على ما اذا كان الاحتمال في محل الحـكم والثانية على ما اذا كان في دليله قال القرافى تبعاً للزركشي وغيره ولا حاصل لهذا الجمع والحق حمل الاولى على ما اذا كان في الواقعة قول من النبي صلى الله عليه وسلم بحال عليه العموم والثانية على ما اذا لم يكن فيها الا مجرد فعله صلى الله عليه وسلم اذ لاعموم له فمن الاول وقائع من اسلم على أكثر من أربع نسوة كغيلان بن سلمة المذكور في الشرح وقيس بن الحارث وغيرهما ومن الثانى خبر مسلم انه صلى الله عليه وسلم جمع بالمدينة بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر فان ذلك يحمل على ان يكون بعذر المرض وان يكون جمعا صوريا بان يكون أخر الاولى الى آخر وقتها وصلى الثانية عقبها اول وقتها كما جاء في الصحيح واذا احتمل كان حمله على بعض الاحوال كافيا ولا عموم له في الاحوال كلها قاله شيخ الاسلام اهـ

و حينئذ فنقول الاحتمال المؤثران كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث ابن غيلان وهو مراد الشافعي بالكلام الاول وان كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني . التاسع مثل يا أيهاالناس وياعبادى يشمل الرسول(١)

وبهذا تعلم ان الاسنوى جعل الحمل الثانى فى كلام القرافى دليلا على الاول فجعل الاحتمال المؤثر ان كان فى محل الحكم وليس فى دليله فلا يقدح لضعف الاحتمال وان كان فى دليله قدح لقوته وان القرافى تبعا للزركشى لم يرتض هذا الجمع لكن لا يخفى ان ما مثل به القرافى للثانى من قبل فقال فعله صلى الله عليه وسلم بصيغة لا عموم لها كصلى فى الكعبة او كان يجمع بين الصلاتين في السفر قد تقدم انه لايعم وموضوع مانحن فيه جواب عام مبنى على سؤال خاص غير سبب أو على سبب خاص غير سؤال فلينظر مابه الجمع

(١) قال الاسنوى « التاسع مثل يا ايها الناس او ياعبادى يشمل الرسول الخ » قول هذه المسئلة ذكرها الحنفية بعنوان خطاب الله سبحانه العام كيا عبادى ويا ايها الناس يشمله صلى الله عليه وسلم ارادة كما تناوله لغة عند الاكثر مطلقا سواء كان مصدرا بالقول صريحا او غير صريح وقيل لا يشمله ارادة لان كونه صلى الله عليه وسلم مبلغا للخطاب الى الامة مانع من ذلك والا كان مبلغا ومبلغاً بخطاب واحد ولهذا المانع خرج عليه الصلاة والسلام من احكام عامة كسنية الضحى فانها مندوبة للامة على القول الاشبه وقد ذهب غير واحد من اعيان المتأخرين منهم النووى فى الروضة الى انها واجبة عليه صلى الله عليه وسلم والاوجه عدمه لان الخصوصية لا تثبت الا بدليل صحيح وهو مفقود بل وجاء ما هواقوى منه ما يعارضه كما هو معروف فى موضعه وقد نقل فى شرح المهذب عن العلماء انه صلى الله عليه وسلم كان لا يداوم على صلاة الضحى مخافة ان تفرض على الامة فيعجزوا عنها وكان يفعلها فى بعض الاوقات والجواب ان المبلغ هو جبريل عليه السلام للاحكام العامة الى واحد من العباد او من الناس مشمولا بهم ليسمعهم اياها فالنبي صلى الله عليه وسلم حال تبليغ جبريل الخطاب الذي هو داخل فيه فلا موجب لخروجه وهو مشمول به

وقال الحليمي ان كان معه قل فلا وقيل لايدخل مطلقا . العاشر المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثرين[1] كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وقولك من أحسن اليك فأكرمه قال ويشبه أن يكون كونه أمرا قرينة مخصصة قال في الحاصل وهو الظاهر . الحادى عشر المدح أو الذم لايخرج الصيغة عن كونها عامة على الصحيح[2] وصححه أيضاً الآمدي وابن الحاجب ونقلامقابله عن الشافعي

لغة فما تحقق خروجه منه يجب أن يكون لدليل خاص فتفصيل الحليمى والصيرفي بين أن يكون الخطاب العام متعلق قول كقل ياعبادى فيمنع شموله اياه وان لم يكن متعلق قول فلا يمنع منتف

(١) قال الاسنوي « العاشر المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه الخ » أقول هذه المسئلة هى التى عبر عنها في جمع الجوامع بقوله والاصح ان المخاطب بكسر الطاء داخل في عموم خطابه ان كان خبرا قال الجلال نحو والله بكل شيء عليم وهو سبحانه عالم بذاته وصفاته لا أمرا كقول السيد لعبده وقد احسن اليه من أحسن اليك فاكرمه لبعد أن يريد الآمر نفسه بخلاف الخبر وقيل يدخل مطلقا نظراً لظاهر اللفظ وقيل لايدخل مطلقا لبعدان يريدالمخاطب نفسه الا بقرينة وقال النووى في كتاب الطلاق من الروضة انه الاصح عند أصحابنا فى الاصول وصحح المصنف يعني صاحب جمع الجوامع الدخول في الامر فى مبحثه بحسب ما ظهر له في الموضعين اه وكلام الحنفية صريح فى ان المخاطب بكسر الطاء يدخل فى متعلق خطابه مطلقا خبرا او امرا او نهيا قال فى التحرير وشرحه التقرير المخاطب بكسر الطاء داخل فى عموم متعلق خطابه عند الاكثر مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرمك ولا تهنه فالله سبحانه وتعالى عالم بذاته والآمر الناهي اذا اكرم غيره كان الغير مأمورا باكرامه منهيا عن اهانته لوجود المقتضى وانتفاء المانع اه وقد ادخل صاحب مسلم الثبوت هذه المسئلة فى مسئلة النبى صلى الله عليه وسلم داخل فى العمومات وله فى ذلك وجه فانه صلى الله عليه وسلم مخاطب أمته بالعمومات وداخل فى متعلق خطابه عند الاكثر

(٢) قال الاسنوي « الحادى عشر المدح او الذم لايخرج الصيغة عن كونها

وكذلك ابن برهان أيضا ومثاله قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم والذين يكنزون الذهب والفضة (فرع) قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ونحوه يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال[1] نص عليه الشافعي فى لرسالة فى باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن ان الاموال كلها سواء وان الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض هذا لفظه

عامة على الصحيح الخ » أقول هذه المسئلة هى التى قال فيها صاحب جمع الجوامع والاصح تعميم العام بمعنى المدح والذم بان سيق لاحدهما اذا لم يعارضه عام آخر لم يسق لذلك اذ ما سيق له لا ينافى تعميمه فان عارضه العام المذكور لم يعم فيما عورض فيه جمعا بينهما وقيل لا يعم مطلقا لانه لم يسق للتعميم وثالثها يعم مطلقا كغيره وينظر عند التعارض الى المرجح مثاله ولا معارض ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم ومع المعارض والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الاختين بملك اليمين جمعا وعارضه فى ذلك وان تجمعوا بين الاختين فانه ولم يسق للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الاول على غير ذلك بان لم يرد تناوله له او اريد ورجح الثاني عليه بانه محرم اه مع زيادة شرحه وفى كتب الحنفية كالتحرير ومسلم الثبوت ان العام فى معرض المدح والذم كأن الابرار لفى نعيم وان الفجار لفي جحيم يعم استعمالا كما هو عام وضعا خلافا للشافعي اه وهذا يخالف ما في الاسنوى وجمع الجوامع وغيرهما من كتب الشافعية من ان الاصح ان العام فى معرض المدح والذم يعم على الوجه الذى قاله صاحب جمع الجوامع فهم لا يخالفون الحنفية في ذلك على الاصح عندهم فما حكاه الحنفية مبنى على ما نقله الآمدى وابن الحاجب وابن برهان عن الشافعي وقد علمت انه خلاف الاصح كما انه ما قاله الاسنوى مطلق والواجب تقييده بما فعله صاحب جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « فرع قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ونحوه يقتضى الخ » أقول هذا الفرع هو الذى ذكره صاحب جمع الجوامع بقوله والاصح ان نحو خذ من أموالهم صدقة يقتضى الاخذ من كل نوع قال شارحه الجلال

بحروفه ورأيت فى البويطى نحوه أيضا ونقله ابن برهان عن الا كثرين وكذلك الآمدى وابن الحاجب ثم اختارا خلافه

قال « الفصل الثانى ـ فى الخصوص

وفيه مسائل

الاولى التخصيص اخراج بعض مايتناوله اللفظ والفرق بينه وبين النسخ أنه يكون للبعض والنسخ قد يكون عن الكل والمخصص المخرج عنه والمخصص المخرج وهو ارادة اللافظ ويقال للدال عليها مجازا * الثانية القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظا كقوله تعالى اقتلوا المشركين أو معنى وهو ثلاثة: الاول العلة وجوز تخصيصها

وقيل لا بل يمتثل بالاخذ من نوع واحد وتوقف الآمدى عن ترجيح واحد من القولين والاول ناظر الى ان المعنى من جميع الاموال والثاني الى انه من مجموعها اه والقول بانه لا يوجب الاخذ من كل نوع هو مذهب الحنفية كما فى التحرير ومسلم الثبوت وتحرير محل النزاع ان الجمع المضاف الى جمع هل يقتضى عموم آحاد الاول بالنسبة الى كل واحد واحد من آحاد الثانى اولا يقتضى وتكلم را في جزئى من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فقال الحنفية هذه الآية لا تقتضى وجوب الاخذ من كل نوع من انواع المال لان مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد فالمعنى خذ من مال غنى صدقة ومن مال غنى آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضى الاخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا انواعه واستدلوا على ذلك بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابعهم فى آذانهم فان المعنى فى الاول ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه فى اذنه الى غير ذلك نحو اغسلوا وجوهكم والتخلف فى بعض المواد لوجود الصارف لا يضر الاستقراء لان مبناه على الغلبة والغلبة في الاستعمال كما قالوا وزفر والكرخى والآمدى وابن الحاجب ومن تبعهم وان وافقوا الحنفية المذكورين لكنهم استدلوا بانه اذا اخذ صدقة واحدة كانت من جملة اموالهم صدق عليه انه اخذ

كما فى العرايا . الثانى مفهوم الموافقة فيخصص بشرط بقاء الملفوظ مثل جواز حبس الوالد لحق الولد . الثالث مفهوم المخالفة فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم اذا بلغ الماءقلتين بالراكد قيل يوهم البداء أوالكذب قلنا يندفع بالمخصص»
أقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم فى الخصوص فلذلك تكلم على التخصيص والمخصص والمخصص فذكر في هذا الفصل تعريف الثلاثة وكذلك أحكام المخصص بفتح الصاد وأخر أحكام المخصص بكسرها الى الفصل الثالث فاما التخصيص فقال أبو الحسين انه اخراج بعض مايتناوله الخطاب واختاره المصنف ولكنه أبدل الخطاب باللفظ فقوله اخراج أي عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الارادة والحكم لاعن الحكم نفسه ولا عن الارادة نفسها[1] فان ذلك الفرد لم يدخل فيهما حتى

من اموالهم صدقة فلا يوجب الاخذ من كل نوع من انواع مال كل واحد واما الاستدلال بان عموم الجمع مجموعى فالمعنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضى هذا الاخذ من كل نوع فلا يصلح لان يستدلوا به لانه مبنى قول مزيف وهو ان عموم الجمع مجموعى وهو مخالف لقول الجمهور واستدل الاكثر من غير الحنفية بانه جمع مضاف وهو للعموم وباقى الادلة بما لها وعليها يطلب من المطولات

(١) قال الاسنوى « فقوله اخراج اى عما يقتضيه ظاهر اللفظ الخ » أقول اشار بهذا الى ان شمول اللفظ مراد تناولا لا ارادة ولا حكما وذلك ليصح الاخراج وهذا اصطلاح الشافعية وقال المحققون من الحنفية ان التخصيص قصر العام بالمستقل المقارن واما غير المستقل كالاستثناء فلا قصر فيه اصلا عندهم وبيان ذلك ان قولك مثلا اكرم الرجال ان كانوا هاشميين وان كان مركبا يدل جزؤه على جزء معناه لكن بعد التركيب صار جملة شرطية موضوعة لتعليق مضمون جملة الجزاء على جملة الشرط فالمقصود بالحكم فى مثل هذا أنه متى تحقق الشرط تحقق الجزاء وليس فيها سوى هذا الحكم غير ان بعض الرجال مثلا لا يوجد فيه هذا الشرط فلا يتنجز فيه الحكم بل هو مسكوت عن حكمه واما فى الصفه فبعد ان يقيد جنس الموصوف بالصفة يعتبر العموم فى افراد المقيد فقط

يخرج ولا عن الدلالة فان الدلالة هى كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه وقوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثناء

ويحكم عليه ويكون المحكوم عليه مركبا تقييديا عاما فى افراده والحكم عليه فقط لجنس الموصوف جزء المحكوم عليه وليس هو من حيث هو محكوما عليه بشىء ومالم يتصف بهذه الصفة من افراده مسكوت عن حكمه وان كان هو مركبا يدل جزؤه على جزء معناه وهذا ليس من القصر فى شىء وكذا يقال فى العام المغيا بالغاية يكون الحكم على افراد الجنس المغيا بالغاية وهذا ليس من القصر فى شىء واما فى بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لان يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لان يصدق او يكذب ببدله فالمقصود بالحكم انما هو البدل وهو ذلك البعض واما ما عداه فهو مسكوت عنه وهذا ليس من القصر فى شىء وأما فى الاستثناء فالعام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقى بعد الاستثناء لا ان العام مستعمل في الباقي وذلك لان قولك له على عشرة الا ثلاثة لا جائز ان تجعل عشرة مستعملة مجازا فى سبعة والا ثلاثة قرينة على ذلك لان لفظ عشرة موضوعة لرتبة خاصة من العدد لا يحتمل ان يطلق على ما تحتها أو ما فوقها من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقى بعد الثلاثة وذلك بان الذهن اذا أخذ عشرة وحللها الى سبعة وثلاثة واسقط الثلاثة يبقى سبعة قطعا فيصدق على السبعة انها عشرة منقوص منها ثلاثة فى العرف واللغة وان لم يصدق عليها انها عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة وصار الدال على السبعة عبارتين اطول واقصر والمتكلم مخير بايها شاء يتكلم كما ان شاء تكلم بقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء عبر بلفظ عشرة الا ثلاثة واذا قلنا ان العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغو قطعاً لانه اذا كانت العشرة صارت بمعنى السبعة فاى معنى لقوله الا ثلاثة فان الا للاخراج قطعاً باطباق اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعا فان قلت انه قرينة

من العدد فسيأتى انه من المخصصات وكذا بدل البعض كما صرح به ابن الحاجب نحو أكرم الناس قريشا ولك أن تقول يدخل فى هذا اخراج بعض العام بعد العمل به[1]

على ان المراد بها السبعة ولولاها لما علم ذلك قلت هب انه قرينة لكن القرينة لا تكون مهملة وههنا يتصير الاداة مع المستثنى مهملا والسر فيه ان الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضى الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط به فيلغو قطعا وهذا بخلاف المخصص المستقل فانه لاستقلاله يفيد حكما مخالفاً للعام فيعارض العام بقدر ما دل عليه من افراد العام فيدل على ان العام مخصوص ولذلك لم يعرف خلاف بين الحنفية فى ان العام المقرون بشرط أو صفة او غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل ومثل ما قلناه فى الاستثناء من العدد يقال فى العام فلا تخصيص فيه أيضاً بل العام المستثنى منه باق على معناه والحكم على الباقى انما يفهم من المجموع بمعنى انه يفهم معنى مركب فصدق على الباقى وبهذا تعلم ان ماذكرناه لا ينافى ان كل عام مقرون بشرط أو صفة أو غاية أو بدل بعض أو استثناء مركب يدل جزؤه على جزء معناه فكل من جزئيه أو اجزائه باق على وضعه الافرادى لما قلنا ان المجموع موضوع بالوضع التركيبى فالعام لم يكن مجازا لانه باعتبار وضعه الافرادى مازال متناولا ما عدا المقرون بالشرط أو الصفة أو الغاية أو البدل او المستثنى منه والغاية والاستثناء وان كان المحكوم عليه هو المقرون بواحد مما ذكر باعتبار المعنى التركيبى والمركب فى ذلك المعنى حقيقة لا مجاز فلا مجاز لا باعتبار المعنى الافرادى ولا باعتبار المعنى التركيبى

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول دخل فى هذا اخراج بعض العام بعد العمل به الخ » أقول ان الاسنوى فسر عبارة المصنف بقوله اخراج عما يقتضيه اللفظ من الارادة والحكم لا عن الحكم ولا عن الارادة نفسها فان ذلك الفرد لم يدخل فيها حتى يخرج الخ وهذا بخلاف النسخ فانه لا يكون الا بعد ارادة المنسوخ والحكم عليه وبينهما فرق شاسع فكان خارجا عن تعريف المصنف وقول المصنف والنسخ قد يكون عن الكل اشارة الى فرق آخر وهو انه

وسيأتي انه نسخ لاتخصيص حيث قال خصنا في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وأيضا فالتخصيص قد لايكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سيأتي بعد هذه المسئلة . ولما كان النسخ شبيها بالتخصيص لكونه مخرجا لبعض الازمان فرق بينهما بان التخصيص اخراج للبعض والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر لما تقدم من ان اخراج البعض بعد العمل نسخ لاتخصيص لاجرم أن في بعض النسخ والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد وعلى هذا فلا ايراد . والمخصص بفتح الصاد هو العام الذي أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على مازعمه بعضهم[1] فان المخصص هو الذى تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص

التخصيص لا يمكن ان يكون عن الكل ونسخه يكون على الكل قضية مهملة في قوة الجزئية وليست كلية بمعنى أن النسخ دائما يكون على الكل والمصنف اعتمد على وضوح المراد

(١) قال الاسنوى « والمخصص بفتح الصادهو العام الذى اخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم » وأقول عبارة المصنف والمخصص المخرج عنه فيحتمل ان يكون الضمير في عنه راجعاً للفظ يتناوله وغيره فيكون المخصص بفتح الصاد هو البعض المخرج عن العام وهذا هو الذى ذكره الفنري ويحتمل أن يكون الضمير في عنه الى الموصول ويكون المخصص بصيغة المفعول هو العام الذى أخرج عنه البعض لا البعض المخرج كما قال الاسنوى والجاربردى جزم بان المراد هذا الثاني دون الاول لانه يمتنع صدق المشتق بدون المشتق منه وما ثبت له التخصيص هو اللفظ العام . قال البدخشي بعد نقل هذا أقول ثبوت التخصيص للعام بمعنى كونه مخصصاً عنه لاينافي ثبوته للبعض المخرج بمعنى كونه مخصصاً أي مخرجا ، ولاخفاء ان هذا اليق بعبارة المصنف سياقا وسباقا اه أما كونه اليق بالسباق بالباء الموحدة فلان المصنف قال قبل قوله والمخصص المخرج عنه التخصيص اخراج بعض مايتناوله اللفظ فاضاف الاخراج الى بعض ما يتناول اللفظ اضافة المصدر الى مفعوله فأفاد أن هذا البعض هو المخرج وأما كون السياق بالياء آخر الحروف أليق فلقوله

وهو العام ويقال عام مخصص ومخصوص والمخصص بكسرها هو المخرج بكسر الراء والمخرج حقيقة هو ارادة المتكلم لانه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعاماً لم يترجح أحدهما على الآخر الا بالارادة . قوله « ويقال » أى ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الارادة مجازاً [1] والدال يحتمل أن يكون صفة للشيء أي للشيء الدال على الارادة وهو دليل التخصيص لفظيا كان أوعقليا أو حسيا تسمية للدليل باسم المدلول ويحتمل أن يكون صفة للشخص أي الشخص الدال على الارادة وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل باسم الحال والثاني هو الذى ذكره الامام لاغير فانه قال ويقال بالمجاز على شيئين أحدهما من أقام الدلالة على كون العام مخصوصا في ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك أو وصفه به سواء كان الاعتقاد حقا أو باطلا وأما صاحب الحاصل فانه قال ويقال بالمجاز على الدلالة على تلك الارادة وهذا مخالف للجميع * المسئلة الثانية الشيء القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لامر متعدد [2] لان التخصيص اخراج البعض والامر

بعد ذلك والفرق بينه وبين النسخ أن يكون للبعض وهذا يفيد أيضاً أن البعض هو المخرج

(١) قال الاسنوى « أى ويطلق على الدال على الارادة مجازا الخ » هذا هو معناه الحقيقى في عرف الاصوليين والفقهاء وهو الذى يبحث عنه الاصولى فيقسمه الى لفظى وعقلى ويقسم اللفظى الى مستقل وغير مستقل شرط وصفة أو غاية أو بدل بعض أو استثناء وهو الذى يستدل به المجتهد ويشترط فيه أن يقارن حقيقة أو حكما والا كان ناسخاً ولا يشترط ذلك وأن يكون متأخرا والا كان منسوخاً بالعام المتأخر كل ذلك على الخلاف بين المجتهدين وماعداذلك من معانى المخصص فمجاز في عرفهم فاعرف ذلك

(٢) قال الاسنوى « الشيء القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لامرمتعدد الخ » أقول أشار بذلك الى ان التعريف صادق بالعام الذى أريد به الخصوص وان المراد هنا ماهو أعم من المعرف فالمتعدد هنا يشمل ماكان لفظا نحو فاقتلوا

الواحد لايتصور فيه ذلك ثم ان المتعدد قد يكون تعدد من جهة اللفظ كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه أهل الذمة وغيرهم . وقد يكون من جهة المعنى أى الاستنباط وهو ثلاثة : الاول العلة وقد جوز تخصيصها أى جوزه بعضهم ومنعه الشافعى وجمهور المحققين (١) كما قاله فى المحصول فى الكلام على الاستحسان وانما عبر بهذه العبارة لان المسئلة فيها مذاهب تأتى فى القياس وهو المسمى هناك بالنقض مثاله العرايا فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعاله بالنقصان عند الجفاف وهذه العلة موجودة فى العرايا وهو بيع الرطب على رءوس النخل بالتمر على وجه الارض مع ان الشارع

المشركين وخص منه الذمى ونحوه وما كان معنى كالانواع الثلاثة التى ذكرها الاسنوى

(١) قال الاسنوى « أى جوزه بعضهم ومنعه الشافعي وجمهور المحققين الخ » فمن جوز التخصيص قال قد جوز بيع العرايا فيما دون النصاب عن علة الربا وهو الطعم عند الشافعية لما روى جابر انه عليه الصلاة والسلام رخص فى العرايا الوسق والوسقين والثلاثة والاربعة وجواز البيع على هـذا الوجه وان خالف القياس الا انه جوز للحاجة فيتقدر بقدرها وهو ماحصل فى القليل دون الـكثير ومن منع التخصيص قال ان معنى التخصيص على ماقالوا هو وجود العلة مع تخلف الحـكم عنها في بعض الصور ولا خفاء ان عند التخلف لمانع لاتبقى العلة علة فلا تخصيص اذ العلة ماثبت به الحـكم لفرد ما . قال البدخشى بعد ذلك الذى نقلناه ملخصا والحق ان النزاع لفظى اذ لوجعل ارتفاع المانع خارجا عن العلة جاز تحققها مع ثبوت المانع ويتخلف الحـكم عن العلة حينئذ وهو معنى تخصيصها ولو جعل داخلا في العلة لم تتحقق العلة حينئذ مع ثبوته فلا يتحقق التخصيص اهـ وحاصل هذا ان من نظر الى علة الطعم فى هذا المثال بالنظر الى ذاتها وجعل انتفاء المانع غير معتبر فيها قال بالتخصيص لوجود علة أخرى وهو المانع الذى اقتضى حكم الجواز ومن نظر الى ان انتفاء المانع جزء من العلة فالعلة لم تتحقق مع ثبوته فلا يتحقق التخصيص بل انتفاء الحـكم لانتفاء العلة

قد جوزه . الثانى مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملفوظ كقوله تعالى ولا تقل لهما أف فانه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف وبالمفهوم على تحريم الضرب وسائر انواع الاذى وخص منه الحبس فى حق دين الولد فانه جائز على ما صححه الغزالى [١] وطائفة منهم المصنف فى الغاية القصوى فأما اذا أخرج الملفوظ به وهو التأفيف فى مثالنا فانه لا يكون تخصيصا بل نسخاً للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس فان قيل حكمه هنا بأن اخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه فى النسخ [٢]

---

(١) قال الاسنوى « وخص منه الحبس فى حق دين الولد فانه جائز الخ » أقول قال الشيخ العطار فى حواشيه على جمع الجوامع : الراجح عندنا معاشر الشافعية عدم الحبس كالمالكية ايضا اه

(٢) قال الاسنوى « فان قيل حكمه هنا بان اخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق الخ » اقول هذا القيل لا يتوهم اصلا لان حاصل ما هنا اننا اذا اخرجنا غير ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وهو التأفيف من الحكم كجواز الحبس وجواز ابتدائه بالفحوى وضربه بالارتداد كان تخصيصاً واذا اخرجنا منه مادل عليه اللفظ فى محل النطق كالتأفيف فى مثالنا كان نسخا وذلك لان تحريم سائر انواع الاذى انما ثبت تبعاً لحرمة الملفوظ به فاذا رفع ذلك الحكم كان ذلك نسخاً لا تخصيصاً لانه رفع للحكم بعد ثبوته بخلاف الاول فانه منع لدخول بعض انواع الاذى فى الحكم لان الفرق الذاتى بين التخصيص والنسخ هو ان التخصيص هو كما قال صاحب جمع الجوامع وغيره قصر العام على بعض افراده قال الجلال بان لا يراد منه البعض الآخر اه فاشار الى ان المخرج غير مراد بالحكم وان تناوله لفظ العام ، واما النسخ فهو كما قال صاحب جمع الجوامع كغيره اختلف فى أنه رفع أو بيان والمختار رفع الحكم وقد صرح العضد بان الخلاف لفظى وذلك لان الذى جعله معنويا قال ان الاول يشمل النسخ قبل التمكن وهو جائز على الاصح ولا يشمله الثانى فيكون للخلاف ثمرة ولكن فى ذلك نظر فان التعريفين للفقهاء المجوزين للنسخ قبل التمكن خلافا للمعتزلة وانما فروا من الرفع

قلنا ان كان الاخراج لمعارض راجح كردة الاب المقتضية لقتله ومطله المقتضى لحبسه كان تخصيصا لا ناسخا المنطوق لانه لاينافى ما دل عليه من الحرمة وهذا هو المراد هنا وان لم يكن بل اورد ابتداء كان نسخا له لمنافاته اياه وهذا هو المراد هناك . الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم (١)

الى الانتهاء لكون الحكم قديما لا يرفع والتعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فنسخه اعلام بان الحكم لم يتعلق ولان النسخ عندهم بيان ان التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن مستمرا فى نفس الامر والاولان باطلان لان المرتفع هو التعلق الحادث المظنون دوامه والثالث ليس خلافا فى المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعا وهو مرادنا بالرفع كذا فى الشارح العضدي ومن هذا تعلم ان قول الاسنوى قلنا ان كان الاخراج لمعارض راجح الخ ليس على ماينبغى لان كلا من التخصيص والنسخ لايكون الا لمعارض راجح والفرق ماذكرناه غاية الامر انه اذا كان المعارض متأخرا وكان مخرجا لبعض مايساويه العام من حكم العام كان تخصيصا وان كان رافعا لحكم العام بعد ثبوته عن بعض ماثبت له حكم العام من أفراده كان نسخا وقديكون المخصص مقدما أو مقارنا عند الشافعية وأما الناسخ فلا يكون الا متأخرا بعد تعلق الخطاب بالمخرج تمكن المكلف من فعله أو لم يتمكن ذلك

(١) قال الاسنوى « الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه الخ » أقول كلام الشافعية المتعلق بمفهوم المخالفة فى موضعين الاول قالوا لمفهوم المخالفة عموم لجميع ماوراء المنطوق خلافا للغزالى وقيل ان النزاع لفظى يعود الى ان العام هل هو مااستغرق فى محل النطق وبه قال الامام حجة الاسلام فنفى العموم عنه أو هو مااستغرق سواء كان فى محل النطق أو غيره كما يقول به الجمهور فاثبتوا العموم او لا خلاف لاحد من قائلى مفهوم المخالفة فى ثبوت نقيض الحكم لا فى محل النطق عموما وكلام الاسنوى يكاد يكون صريحا فى ذلك أو انه جرى على قول الجمهور من ان له عموما الثانى فى مفهوم المخالفة يخصص العموم ومثلوا لهذا بقوله عليه الصلاة والسلام خلق الماء طهورا لاينجسه شىء الا ماغير

لانه ان كان مساويا كان ترجيحا من غير مرجح وان كان مرجوحاً كان العمل به ممتنعا وهذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأهمله الامام وهو الصواب لان المخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتى أن فيه جمعا بين الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يدل على انه يحمل الخبث اذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجارى فان القول القديم انه لا ينجس الا بالتغير واختاره الغزالى وجماعة ومنهم المصنف فى الغاية

لونه أو طعمه أو ريحه رواه الترمذى بغير الاستثناء وقال حديث صحيح فانهم خصوه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث رواه أبو داود ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث فهو مخصص من عموم الماء ما كان أقل من القلتين واذا خصوا العموم به لانه ظنى مثله فتعارضا والجمع أولى من الاهدار فيجمع بتخصيص العام فان قيل المنطوق أقوى فلا معارضة فالجواب ان مساواة العام والمخصص فى قدر الظنية بعد مساواتهما فى اصل الظنية ليست شرطا للتخصيص للاتفاق عليه بخبر الواحد للكتاب كذا فى شرح المختصر ورده في مسلم الثبوت بأن عدم اشتراط المساواة فى قدر الظن ترجيح للمرجوح وهو خلاف البديهة اما تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلانه لا يكون الا بعد تخصيص الكتاب بالقاطع وهذا الجواب مبنى على رأى الحنفية واما عند الشافعية فخبر الواحد يخص به قطعى الكتاب مطلقاً لمساواتهما فى اصل ظن الدلالة وان كان الكتاب قطعى الثبوت كما ان الاسنوى مثل لتخصيص عموم مفهوم المخالفة بالمنطوق لان مفهوم المخالفة يقتضى نجاسة الماء اذا وقع فيه النجس مطلقا جاريا أو راكدا فخص القليل الجارى من هذا المفهوم فلا ينجس الا بالتغير بمنطوق الحديث الاول وكل من التمثيلين صحيح وقد مثل العطار فى حواشيه على جمع الجوامع نقلا عن البدخشى شارح المنهاج كما مثل الاسنوى وبمثال آخر وهو ما اذا لم يكن النجس ميتة لا نفس لها سائلة ونحوها فان الماء القليل لا ينجس كالجارى ومن هذا تعلم ان الرجحان بالخصوص لا بد منه وان ماذكره صاحب الحاصل والمصنف محمول على ان المفهوم اذا كان عاما مخصوصا كما هو الموضوع هنا كان الخاص المنطوق

القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم . قوله « قيل يوهم البداء » اعلم ان من الناس من قال ان التخصيص لا يجوز [1] لانه ان كان في

الذي يخصه راجحا عليه بكونه خاصا وكذا اذا كان العام منطوقا والخاص المخصص له مفهوم مخالفة يشترط ما ذكر ايضا فالرجحان بهذا المعنى لا بد منه واما ما جرى عليه الامام فالمراد منه انه لا يشترط الرجحان بغير ما ذكر كذا يؤخذ من مجموع كلام الشافعية في الموضعين الا ترى الى قول الاسنوى بعد ذلك فانه يدل بمنطوقه على عدم التنجس والمنطوق ارجح من المفهوم اه فان المراد منه انه ارجح من جهة خصوصه على المفهوم من جهة عمومه فلا ينافى ان مفهوم المخالفة ايضا ارجح من جهة خصوصه على المنطوق من جهة عمومه فيخص به منطوق هذا الحديث ولذلك قال البدخشى بعد ان ذكر مثل ماذكره الاسنوى في تخصيص مفهوم حديث القلتين بمنطوق الحديث الاخير وهو لكونه خاصا راجح على الاول العام على ماعليه الشافعية اه والحاصل اننا خصصنا عموم منطوق حديث الماء طهور فاخرجنا منه بمفهوم الماء اذا بلغ قلتين مالم يبلغ قلتين ثم خصصنا مفهوم حديث اذا بلغ الماء قلتين بمنطوق الحديث الاول فاخرجنا منه الماء الذى لم يبلغ قلتين وكان جاريا او وقعت فيه ميتة لا نفس لها سائلة ونحو ذلك فعملنا بخصوص كل من المنطوق والمفهوم في مقابلة العام الذى يقابله منطوقا ومفهوما لرجحان الخاص لكونه قطعى الدلالة على العام لكونه ظنيها وللجمع بين الدليلين فتعين التخصيص على رايهم والله اعلم

(١) قال الاسنوى « اعلم ان من الناس من قال ان التخصيص لايجوز الخ » أقول قال جماهير العلماء بجوز التخصيص عقلا استقراء خلافا لشذوذ لايعبأ بخلافهم واستدل اولئك الشذوذ بانه كذب فلايليق ان يتفوه به عاقل وفي شرح الشرح انه كذب او بداء وانما زاد هذا ليشمل الانشاء ويثبت المدعى بتمامه فان لم يكن شاملا اياه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لايكون في الانشاء بل مختص بالخبر ودفع بان الخلاف ليس الا في الخبر على ماصرح به الآمدي وغيره كما في

الاوامر فانه يوهم البداء وان كان فى الاخبار فانه يوهم الـكذب وهما محالان على الله تعالى وايهام المحال لايجوز والبداء بالدال المهملة والمد هو ظهور المصلحة بعد خفائها قال الجوهرى وبدا له فى هذا الامر بداء ممدود أي نشأ له فيه رأى والجواب انه يندفع بالمخصص أى بالارادة أو بالدليل الدال على الارادة وذلك لانا اذا علمنا ان اللفظ فى الاصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وانما يلزم البداء أو الـكذب ان لو كان المخرج مرادا وكلام الامام واتباعه وابن الحاجب يقتضى أن الخلاف فى الامر والخبر وليس كذلك بل فى الخبر خاصة كما صرح به الآمدى وهو مقتضى كلام أبى الحسين فى المعتمد والشيخ ابى اسحق فى شرح اللمع وغيرهم

قال : « الثالثة يجوز التخصيص ما بقى غير محصور لسماجة أكلت كل رمان ولم يأكل غير واحدة وجوز القفال الى أقل المراتب فيجوز فى الجمع ما بقى ثلاثة فانه الاقل عند الشافعى وأبى حنيفة بدليل تفاوت الضمائر وتفصيل أهل اللغة واثنان عند القاضي والاستاذ بدليل قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فقيل اضاف الى المعمولين وقوله فقد صغت قلوبكما فقيل المراد به الميول وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل أراد جواز السفر وفى غيره الى الواحد وقوم الى الواحد مطلقا » أقول اختلفوا فى ضابط المقدار الذى لا بد

التيسير فهذه الزيادة ضارة له فلا تصح ومن اجل ان الخلاف فى الخبر فقط تبين ضعف ماقيل يمكن الجواب بان كل انشاء يلزمه خبر فلو وقع فيه التخصيص يلزم الـكذب فى الخبر اللازم له او انه لاقائل بالفصل بين الخبر والانشاء . ووجه ضعف الجوابين ان مبناهما على تسليم ان الخلاف فى الانشاء ايضا وليس كذلك . والجواب عن هذا الدليل ماقاله الاسنوى من انه يندفع بالمخصص الخ ومحصله ان الـكلام الذي وقع فيه التخصيص يصدق مجازا وان لم يصدق حقيقة ولا يلزم من النفى حقيقة النفى مجازا والدليل على ارادة المجاز وجود المخصص

من بقائه بعد التخصيص [١] فذهب أبو الحسين الى انه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال أو غير جمع كمن وما الا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيما له واعلاما بأنه يجرى مجرى الكثير كقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون [٢] وهذا المذهب نقله الآمدى وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام وأتباعه واختلفوا فى تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون أكثر من النصف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال ما بقى غير محصور أى مابقي من المخرج عنه عدد غير محصور وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه فان كان محصورا فلا والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان فى البيت [٣] ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك

---

(١) قال المصنف « الثالثة يجوز التخصيص ما بقى غير محصور الخ » قال الاسنوى « اختلفوا فى ضابط المقدار الذى لا بد من بقائه بعد التخصيص الخ » اقول ان العام اما ان يكون عمومه مرادا تناولا لا حكما وهو مايسمى بالعام المخصوص وأما ان يكون عمومه غير مراد تناولا ولا حكما وهو العام المراد به الخصوص وهذا كلى من حيث ان له أفراداً بحسب الاصل استعمل فى جزئى أى فرد منها ولذلك كان مجازا قطعا نظرا لحيثية الجزئية مثال ذلك قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) أى نعيم بن مسعود الاشجعى لقيامه مقام كثير فى تثبيط المؤمنين عن ملاقاة أبى سفيان وأصحابه وقوله تعالى (أم يحسدون الناس) اى رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعه ما فى الناس من الخصال الجميلة ومن هذا تعلم ان العام الذى أريد به الخصوص لا يدخل تحت هذا الخلاف لانه لا عموم فيه لا بحسب التناول ولا بحسب الحكم بل هو من أول الامر استعمل مجازا فى الخصوص

(٢) قال الاسنوى « كقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون » أقول هذا اشارة الى ان استعمال العام فى الواحد من أول الامر مجازاً للتعظيم وهو العام الذى أريد به الخصوص مستثنى من هذا الخلاف

(٣) قال الاسنوى « والدليل عليه انه لو قال أكلت كل رمان الخ » أقول اجابوا

مستهجنا فى اللغة سمجا أى قبيحا قال الجوهرى : سمج الشىء بالضم سماجة أى قبح فهو سمج باسكان الميم كصعب فهو صعب وبكسرها كخشن بالشين المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبح فهو قبيح ولك أن تقول قد جوز المصنف له

عن ذلك بأن محل ذلك اذا لم يذكر المخصص وحينئذ لا يجوز التخصيص أصلا أما اذا ذكر المخصص معه لا يكون مستهجنا فى اللغة فان قيل كيف لا يكون كذلك وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة قلنا ليس الكلام فى ذلك وانما الكلام فى الصحة لغة ثم الانحطاط انما يكون اذا لم يكن التعبير بالعام عن القليل أو المحصور ولو واحدا لنكتة وحينئذ ينحط الكلام اذا بقى أكثر من النصف أو غير المحصور عند خلو التعبير عن النكتة وأما اذا كان لنكتة كما اذا كان الاقل أو المحصور كالثلاثة أو الواحد لنكتة كما اذا قال قتلت كل من فى المدينة وقد قتل ثلاثة أو واحدا وذكر المخصص الذى يدل على ذلك وكان ذلك لنكتة كما اذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام المدينة بمن قتله واحدا أو أكثر وقال انا قلت قتلت كل من فى المدينة اقامة لمن قتلته مقام الكل فلا انحطاط ولا استهجان . وبهذا أيضاً يندفع ما قيل ان المقصود من المسئلة أن يحمل فى كلام الشارع كالقرآن والحديث على التخصيص الى الواحد أو الاثنين . هذا والذى عليه المحققون من الحنفية هو ما قاله الامام الهمام فخر الاسلام قال رحمه الله : وصار ما ينتهى اليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد اما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما اشبه ذلك وان الخصوص يصح الى ان يبقي الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لا يتزوج النساء او لا يشترى العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا صيغة ومعنى مثل قول الرجل ان اشتريت عبيدا أو تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلاثة انتهى . وفسر كلامه صاحب الكشف بانه يجوز فى المفرد العام والجموع المعرفة العامة التخصيص الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الاول وبالفرد بالمعنى الثانى واما الجمع بالمعنى والصيغة فيختص بالجمع المنكر فمنتهى التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام ايضا هذا التوجيه واما تسمية اطلاق الجمع المنكر على الثلاثة تخصيصا فلعلها لانه يسمي الجمع المنكر عاما فاطلاقه

عليّ عشرة الا تسعة[1] كما سيأتي والاستثناء عنده من المخصصات المتصلة فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وأيضاً فهذا الدليل لايحصل به المدعى لانه انما ينفي الواحد فقط والمذهب الثاني وهو رأى القفال الشاشيأنه

على البعض يكون تخصيصا ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقى صرح به صاحب الكشف ايضا لان الامام فخر الاسلام جوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازا وعلى هذا ينبغى ان يكون العام المخصوص ولو الى واحد حقيقة كما هو مختار شمس الائمة والمحققين واستعمال الجمع المنكر فى الواحد أو الاثنين مجازا ليحصل الفرق بين العام المخصوص والجمع المنكر لان الجمع اذا استعمل فى الواحد أو الاثنين كان من قبيل العام الذى اريد به الخصوص وعلى كل حال فالحق فى الجمع العام ان عمومه باعتبار الآحاد لا الجماعات فالجمع العام والفرد العام سيان لان الحكم على كل منهما من قبيل الكلية لما قدمنا ان الحق انه لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح النحاة بالفرق بان اقل جمع القلة ثلاثة واقل جمع الكثرة عشرة فان المحكى من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالاقل منهما ما قدمناه من غير فرق ولذا أجمعوا على انه لو فسر قوله له عليّ دراهم أو افلس بالثلاثة صح ولا فرق في جانب الزيادة بان يكونا اكثر جمع القلة عشرة واكثر جمع الكثرة لا الى نهاية الى آخر ما قدمناه وقد قدمنا ايضا ان الحق ان استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام أو بالاضافة أو منكرا منفيا بحرف النفى لكل فرد كالمفرد عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية خلافاً للسكاكى ومن تبعه. ومن هذا تعلم ان كل ما قيل هنا مبنى على مذهب النحاة المخالف لمذهب الفقهاء واهل الاصول

(١)قال الاسنوى « ولك أن تقول قد جوز المصنف له على عشرة الا تسعة الخ » أقول قال العضد المختار أنه ان كان التخصيص بالاستثناء أو البدل جاز الى واحد والا فان كان بمتصل كالصفة والشرط جاز الى اثنين وان كان بمنفصل فان فى محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة

يجوز التخصيص الى أن ينتهى الى أقل المراتب[1] التى ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة وعلى هذا فيجوز التخصيص فى الجمع كالرجال ونحوه الى ثلاثة لانها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتى وفى غير الجمع كمن وما والى الواحد لانه أقل مراتبه نحو من يكرمنى أكرمه ويريد به شخصا واحدا وقد استطرد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسئلة مستقلة طويلة وهى

فان كان فى غير محصور فلابد أن يبقى غير محصور وان كان فى عدد كثير فلا بد أن يبقى عدد كثير اه وفضلا عن ان هذا الذى قاله العضد خارج عن الموضوع فان العام الذى الكلام فيه هو العام المتقدم المستغرق لكل مايصلح له بوضع واحد وهذا يشمل كل أفراده بلا نهاية فافراده على الدوام غير محصورة والتخصيص انما هو اخراج بعض منها معينا بوصف مثلا كاقتلوا المشركين الا أهل الذمة أولا تقتلوا أهل الذمة . هذا والحنفية خصوا الكلام بالمخصص المستقل وأما غير المستقل فلا تخصيص فيه ولا قصر بل اللفظ المركب من العام ومخصصه موضوع لمعناه التركيبى على وجه ماسبق ولهذا لم يقولوا بمفهوم المخالفة فى كل من الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء . ومما نقلناه عن العضد فى التخصيص بالاستثناء تعلم اندفاع قوله ولك ان تقول الخ ووجه الدفع ان الاستثناء مستثنى بلا خلاف على المختار ومذهب القاضى ان نحو له على عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة فالمستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى مركب واحد موضوع بازاء الباقى كما يوضع للشىء الواحد اسمان مفرد ومركب واختاره المحققون من الحنفية فيكون قوله له على عشرة الا تسعة موضوعا بازاء له على واحد وقول الاسنوى فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور لاورود له لان اشتراط بقاء عدد غير محصور فى غير الاستثناء والبدل وبغير منفصل فى محصور كما سبق عن العضد

(١) قال الاسنوى « والمذهب الثانى وهو رأى القفال الشاشى انه يجوز التخصيص الى أن ينتهى الى أقل المراتب الخ » أقول هذا مبنى على مذهب النحاة من ان آحاد الجمع العام مراتب الجموع وهو خلاف مذهب الفقهاء وأهل

الـكلام على أقل الجمع [1] وقد ذكرها فى المحصول في أثناء العموم والمذهب الثالث انه يجوز التخصيص الى الواحد مطلقا أى سواء كان جمعا أم لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لـكم [2] والقائل نعيم بن مسعود الاشجعي هكذا

الاصول وتمثيله بقوله نحو من يكرمني اكرمه ويريد به شخصا واحداً يقتضى ان كلامه فى العام الذى اريد به الخصوص وقد علمت ان هذا خارج من موضوع الخلاف لانه لاعموم فيه تناولا ولا حكما كما سبق

(١) قال الاسنوى « وقد استطرد المصنف فادخل بين هذا التفصيل مسئلة مستقلة طويلة وهى الـكلام على أقل الجمع الخ » أقول هذه المسئلة قد ذكرناها قريبا و بينا ماهو الحق فيها

(٢) قال الاسنوى « الثالث يجوز التخصيص الى الواحد مطلقا سواء كان جمعا أم لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية » أقول قد علمت ان الـكلام فى العام المخصوص وقوله تعالى الذين قال لهم الناس من قبيل العام الذى اريد به الخصوص فأل فيه للعهد فالعام استعمل فى بعض أفراده بدلالة اللام والمعهود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض فى المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا ان يكون هـذا قياسا لتخصيص العام المخصوص علي ارادة البعض فى المعهود وهو قياس فى اللغة فلا يصح فان قيل لاعهد هنا فان نعيما لم يكن مذكورا ولا هو كان معلوما عنـد المخاطبين حتى يقوم علمهم مقام الذكر قلنا غير مسلم فان الآية نزلت بعد ان اعلم النبى أصحابه بتلك المقالة بين نعيم وأبى سفيان وما رواه ابن اسحق والبيهقى فى الدلائل عن عبد الله بن أبى بكر بن محمد ابن عمرو بن حزم مما يقرر ان المقالة كانت بين ركب مر برسول الله صلى الله عليه وسلم بحمراء الاسد وبين أبى سفيان لايمنع ان الجمع أريد به الخصوص للقطع بانه لم يرد به كل الناس فهو من العام الذي اريد به الخصوص على كل حال وعلاقة المجاز متحققة بين الواحد والـكل وسماع الجزئيات غير مشروط فى صحة التجوز فيجوز استعمال العام فى الواحد كاستعماله فى المراتب المندرجة ولم يوجد من اللغة منع اذ لا حجر فى المجاز بعد وجود العلاقة والقرينة فيستوي ان تجعل لفظ الناس

قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما لكن رأيت فى الرسالة للشافعى ان القائل هم الاربعة الذين تخلفوا عن أحد وتوقف الآمدى فى المسئلة واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره[1] فقال التخصيص ان كان بالمتصل نظرت فان كان بالاستثناء نحو أكرم الناس الا الجهال أو بالبدل نحو أكرم الناس العالم فيجوز الى الواحد وان كان بالصفة نحو أكرم الناس العلماء أو الشرط نحو أكرم الناس ان كانوا عالمين فيجوز الى اثنين وان كان التخصيص بالمنفصل فان كان فى العام المحصور القليل فيجوز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة وقد قتلت اثنين وان كان غير محصور مثل قتلت كل من فى المدينة أو محصورا كثيرا مثل اكلت كل رمانة وقد كان ألفا فيجوز اذا كان الباقى قريبا من مدلول العام. قوله « فانه الاول » هذه هى المسئلة التى ذكرها استطرادا فنعود الى شرحها فنقول[2] ذهب الشافعى وأبو حنيفة رضى عنهما الى أن أقل الجمع ثلاثة فان أطلق على الاثنين أو على الواحد كان مجازا واختاره الامام والمصنف وقال القاضى والاستاذ أقله اثنان واختار ابن الحاجب فى المختصر الكبير الاول وأما فى المختصر الصغير فكلامه أولا يقتضى اختيار الثانى وفى الاستدلال يقتضى الاول وهذان المذهبان حكاهما المصنف وقيل ينطلق أيضا على الواحد حقيقة وقيل لا ينطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا حكاها ابن الحاجب وتوقف الآمدى فى المسئلة واستدل المصنف بوجهين : أحدهما ان الضمائر متفاوتة أى متخالفة لان ضمير المفرد غير بارز وضمير المثنى ألف وضمير الجمع واو نحو افعل وافعلا وافعلوا

مستعملا فى نعيم أو فى الركب فى خروجه عن الموضوع

(١) قال الاسنوى « واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره الخ » أقول وقال فى مسلم الثبوت انه تحكم وعلله شارحه بأن التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وأيضا يجوز انحصار الموصوف بصفة فى فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الغير المكذوب والانكار مكابرة فافهم اه

(٢) قال الاسنوى « هذه المسألة هى التى ذكرها استطرادا فنعود الى شرحها الخ » أقول قد علمت حقيقة الحال فى هذه المسألة

وحينئذ فنقول اختلاف الضمير فى التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقتهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وأيضا فلانه لا يجوز وضع شيء منها مكان الآخر فلو كان أقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس كذلك . الثاني ان اهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا الاسم قد يكون مفردا وقد يكون مثنى وقد يكون مجموعا وبين صفتيهما أيضا فقالوا رجلان عاقلان ورجال عاقلون فدل على المغايرة * واعلم ان القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة ان الجمع أعم من المثنى لان كل مثنى جمع ولا ينعكس ولا شك ان حقيقة الاعم غير حقيقة الاخص فان حقيقة الحيوان غيرحقيقة الانسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا جواب واضح عن الدليل الثاني وعن التقرير الاول من الدليل الاول وأما على التقرير الثانى فيؤخذ منه أيضا لانا نقول لما كان مغايرا جعلوا لكل واحدمنهماشيئاً يميزه . قوله « بدليل قوله تعالى » شرع فى أدلة الخصم القائل بأن اقله اثنان وهى ثلاثة : الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله لحكمهم فلولم يكن أقل الجمع اثنين لوجب ان يقال لحكمهما وجوابه ان الحكم مصدر والمصدر يصح اضافته الى معموليه أى الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا أجاب الامام وهو جواب عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما على البدل ولا يجوز أن يضاف اليهما معا سمعت شيخنا أبا حيان يقول سمعت شيخنا أبا جعفر بن الزبير يقول فى هذا الجواب انه كلام من لم يعرف شيئاً من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب فى المختصر الكبير هذا الاعتراض أيضا وتكلف تصحيحه باخراج الحكم عن المصدرية الى معنى الامر والمصنف كانه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الاجوبة فعزاها الى غيره فانه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته * الثاني قوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما أطلق لفظ القلوب وأراد قلب عائشة وحفصة رضى الله تعالى عنهما وأجيب بأن اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع في الجانب الايسر ومجازا على الميل الموجود فيه كقولهم

مالى الى هذا قلب من باب اطلاق اسم المحل على الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصغوحقيقة . واعلم ان هذا الدليل خارج عن محل النزاع فان القاعدة النحوية انك اذا أضفت الشيئين الى مايتضمنهما نحو قطعت رءوس الكبشين يجوز فيه ثلاثة أوجه : الافراد والتثنية والجمع بلا خلاف ومحل الخلاف فيما عداه ، وقد نبه عليه ابن الحاجب فى المختصر الكبير * الثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن أبي موسى الاشعرى والدار قطنى عن عمرو بن شعيب وأجاب فى المحصول بأنه محمول على ادراك فضيلة الجماعة لانه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان اللغة ثم قال وقيل انه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر الا فى جماعة ثم بين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقهما جماعة فى جواز السفر واقتصر المصنف على الثانى وهو ضعيف لان السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكنه مكروه سلمنا أن مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنين بل الجواب ان هذا استدلال على غير محل النزاع لان الخلاف ليس فى لفظ الجمع ولا فى لفظ الجماعة كما سيأتى عقبه ﴿ فائدة ﴾ محل الخلاف مشكل [1] لانه لا جائز أن يكون فى

(١) قال الاسنوى « فائدة محل الخلاف مشكل الخ » أقول حاصل اشكاله أنه لاجائز ان يكون الخلاف لفظ جمع لانه بمعنى الضم فيطلق على كل مافيه هذا المعنى بلا خلاف ولا جائز ان يكون محل الخلاف صيغ الجموع لانها ان كانت معرفة بال أو بالاضافة أو منكرة فى سياق نفي أو نهى كانت للعموم كما تقدم وان كانت منكرة لم تقع فى سياق نفي أو نهى فهى اما جمع كثرة ولا نزاع عند النحاة فى ان أقلها أحد عشر فلم يبق الا جموع القلة والامر فيها قريب لكنهم لم يقتصروا فى الامثلة عليها بل أتوا بأمثلة من جمع الكثرة هذا حاصل اشكاله وكذا بقى العام الذى أريد به الخصوص وقد قدمناه وقدمنا انه أيضا خارج عن موضع الخلاف وان استعماله فيما يستعمل فيه واحدا كان أو اكثر مجاز ولا حجر فى المجاز عند وجود العلاقة والقرينة واكثر ماذكره المصنف والاسنوى فى المسألة

صيغة الجمع التى هى الجيم والميم والعين فانه لا خلاف فيها كما قاله الآمدى وابن الحاجب فى المختصر الكبير قالا وانما محل الخلاف فى اللفظ المسمى بالجمع فى اللغة كرجال ومسلمين وهم وأما الجمع نفسه فهو ضم شىء الى شىء وهو يطلق على الاثنين بلا خلاف ولانه لو كان كذلك لما أمكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ وقد اتفقوا على ذلك ولا جائز أن يكون محل الخلاف صيغ الجموع لانها ان اقترنت بالالف واللام أو بالاضافة كانت للعموم كما تقدم وان لم تقترن به فان كانت من جموع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا نزاع عند النحاة وان استعملت فى الاقل كانت مجازا فلم يبق الا جموع القلة وهى خمسة أشياء أربعة منها من جموع التكسير يجمعها قول الشاعر :

بأفعل وبأفعال وأفعلة وفعلة يعرف الادنى من العدد

والخامس هو جمع السلامة سواء كان مذكراً كمسلمين أو مؤنثاً كمسلمات فان كانت أعنى جموع القلة هى محل الخلاف فالامر قريب لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا عليه بل مثلوا برجال مع انه من جموع الكثرة هكذا صرح به الامام فى المحصول فى الكلام على أن الجمع المنكر هل يعم أم لا وكذلك الآمدى وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما . قوله « وفى غيره الى الواحد » أى فى غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرح ما بعده

قال : « الرابعة العام المخصص مجاز والا لزم الاشتراك . وقال بعض الفقهاء انه حقيقه . وفرق الامام بين المخصص المتصل والمنفصل لان المقيد بالصفة لم يتناول غيرا . قلنا المركب لم يوضع و المفرد متناول » أقول اختلفوا فى العام اذا خص هل يكون حقيقة فى الباقى أم لا على ثمانية مذاهب حكاها الآمدي . وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن

التى ذكرها المصنف استطرادا من العام الذى أريد به الخصوص فلا معنى لحكاية الخلاف فيه وما أوقعهم فى كل هذا الا الخلط بين مذهب النحاة ومذهب الفقهاء وأهل الاصول وكان الواجب انلا يعولوا الا على مذهب الفقهاء وأهل الاصول

الحاجب انه مجاز مطلقا[1] لانه قد تقدم انه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة

فإنهم العمدة فى ذلك وان خالفوا ما أجمع عليه النحاة لان المجتهدين وأهل الاصول نحاة وزيادة فهم أثبت واوثق خصوصا وان مذهب أهل العربية عدم الفرق بين استغراق المفرد والجمع وعليه يجوز أن يخص العام الى الواحد بلا فرق بين المفرد والجمع فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « اختلفوا فى العام اذا خص هل يكون حقيقة فى الباقى أم لا على ثمانية مذاهب حكاها الآمدى وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن الحاجب انه مجاز مطلقا الخ » أقول وهو مذهب جماهير الاشاعرة ومشاهير المعتزلة واستدلوا بانه حقيقة فى الاستغراق فلو كان حقيقة فى البعض أيضا لكان مشتركا أى اشتراكا لفظيا بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك خلاف الاصل ولانه يلزم اشتراك لفظ فى معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بتجويز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك وكل مراتب التخصيص من أفراده فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لايجدى فان الكلام ههنا فى الاطلاق على البعض بخصوصه ولا يكفى لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك . وهذا الدليل لايتم فى التخصيص بغير المستقل فان العام فيه ليس مقصورا على البعض ومستعملا فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام فى الشرط مستعمل فى الكل وهو متعلق الحكم التعليقى لكن لايتنجز الجزاء فى بعض الافراد لفقدان الشرط وفى الغاية اما ان يقال العام مستعمل فى الكل والحكم على الافراد التى قبل الغاية واما أن يقال اعتبر تقييد الجنس فى الغاية ثم اعتبر عمومه فى أفراد هذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال له فى بعض ماوضع له أصلا وفى الاستثناء العام عام والحكم على مايصدق عليه المقيد باخراج البعض وفى الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة وفى بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر مشروحا كما انه مر ان المركبات موضوعة للمعانى التركيبية

في البعض أيضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك والثاني أنه حقيقة مطلقا[1]

بلا ريب حتى قالوا كما سبق ان وضع المركب للافادة ووضع المفرد للاعادة وان الحق ان كلا من المفرد والمركب موضوع لمعناه قصدا غاية الامر ان وضع المركبات نوعى بالوضع العام

(١) قال الاسنوي « والثاني انه حقيقة مطلقا الخ » أقول استدلوا بما ذكره الاسنوى وحاصله ان ارادة الاستغراق في العام المخصوص تناولا باقية وخروج البعض عن الحكم طرأ بعد ذلك من المخصص فلا اشتراك ولا مجاز وأجاب عنه الاسنوى بما أجاب به وحاصله ان أرادوا بقولهم ان ارادة الاستغراق في العام المخصوص باقية ارادته تعقلا بحيث يتعقل الكل ففى كل مجاز كذلك فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وان أرادوا ارادة الاستغراق استعمالا بان يكون مستعملا فيه فلا شك ان الحكم فى العام المخصوص انما هو على البعض والمعتبر الاستعمال الذى يكون مناطا للحكم فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل للبعض فالمجازية أو الاشتراك لازم على انه لو كان مستعملا فى الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن لغوا ضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض فارادة البعض الآخر معه لغو وأجابوا عن ذلك باننا نختار الشق الثاني وهو ان المراد ارادة الاستغراق استعمالا وان العام مستعمل في الكل ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقى فالحكم على البعض الذى عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها يذكر الشيء ويكون مناط الحكم شيئا آخر يكنى به اليه مثل طويل النجاد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غايته انه اطول من التعبير بمفهوم آخر ولا لغو فيه ومثله مثل انت وابن اخت خالتك طريقان للتعبير والاول أقصر والثانى أطول فاندفع الجوابان وهذا الاستدلال بعد تمامه بما ذكر انما يتم فى المخصص غير المستقل كالاستثناء ونحوه مما تقدم فانه لعدم استقلاله واندراجه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا أو بطريق الكناية

ونقله امام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء لان تناوله للباقى قبل التخصيص كان حقيقة وذلك التناول باق والجواب انه انما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الافراد لا عليه وحده والثالث قاله الامام تبعا لابى الحسين البصرى[1] ان خص بمتصل أى بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطا أو

كما قيل واما المستقل فلا يصح فيه ذلك فانه ليس مرتبطا بالعام بل هو مقيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الافراد ولدفع المعارضة يصير قرينة على ان الحكم فى العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة يكون العام مستعملا فى البعض فقط والا لزم اللغو قطعا وأيضاً ليس الاستعمال الا اطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم ولا شك انه هو البعض فالبعض مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة فتدبر وتشكر . واستدلوا أيضاً بان ارادة الباقى ليست بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادته بالاول والاستعمال به بخلاف المشترك فان فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة ودفع هذا الدليل بأنه لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص بل الكلام فى ارادته بخصوصه بقرينة المخصص وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان له الوضع فالاشتراك والا فالمجاز . وان قرر هذا الدليل بان في التخصيص استعمالا للعام في الكل ثم الحكم على البعض كما قررنا به الدليل الاول ففيه ما عرفت من انه يتم فى غير المستقل دون المستقل وهناك أدلة أخرى ذكرت مع ما اجيب به عنها فى المطولات

(١) قال الاسنوى « الثالث قاله الامام تبعا لابي الحسين البصرى الخ »
أقول حاصل دليل هذين الامامين ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييدي أى يصدق على بعض الافراد فيراد هذا البعض ويستفاد معنى مركب تقييدى يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فعمومه فى أفراده فقط وكل جزء من اجزاء المركب التقييدى وغيره يدل على جزء المعنى التركيبي والمركب يدل على تمام المعنى التركيبى والحكم

استثناء أو غاية نحو أكرم الرجال العلماء أو أكرمهم ان دخلوا أو أكرمهم الا زيدا أو أكرمهم الى المساء وان خص بمنفصل أى بما يستقل كان مجازا كالنهى عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين فان قلنا انه مجاز ففى الاحتجاج به مذهبان حكاهما ابن برهان. قوله « لان المقيد بالصفة » هذا دليل الامام ويمكن تقريره على وجهين أحدهما أن العام المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف اذ لو تناوله لضاعت فائدة الصفة واذا كان متناولا له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل متصل فان لفظه متناول للمخرج عنه بحسب اللغة مع انه لم يستعمل فيه فيكون مجازا والا لزم الاشتراك كما تقدم . وهذا التقرير ذكره فى الحاصل وهو الذى يظهر من كلام المصنف . والتعبير بالصفـة للتمثيل لا للتقييد . التقرير الثانى وهو ما ذكره فى المحصول ان لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلا اليه ليس هو المفيد لذلك البعض المنطوق به لان الرجال وحده من

انما هو باعتبار المعنى التركيبى ، وهـذا لا يمنع من ان العـام الذى هو جزء المركب لازال مستعملا فى معناه الحقيقى لاقصر ولا تخصيص الا بحسب التحليل العقلى واما بالنظر الى الحـكم فهو باعتبار المركب على التفصيل الذى قدمناه ، وقد صرح بذلك أبو الحسين فقد نقل عنه فى المعتمد ان العام فى صورة التخصيص بغير المستقل ليس حقيقة ولا مجازاً ومجموع الامرين من العام والاستثناء أي مثلا حقيقة ومراده ان العام ليس حقيقة فى الباقى ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الـكل وانما الحقيقة في الباقي هو مجموع المركب من العام والاستثناء مثلا فان هـذا أى المجموع هو الموضوع للباقي بالوضع النوعى الذى للمركبات والى مذهب القاضي حسين ذهب الحنفية فانه لم يعرف الخلاف بين الحنفية في ان العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء أو بدل بعض حقيقة وليس مجازاً البتة وانما الخلاف فيما خص بمستقل ومتى علمت ان مذهب أبى الحسين والامام الرازى وبعض الحنفية هو ما ذكر تعلم ان العام مع الصفة مثلا يفيد ذلك البعض المنطوق به لما علمت انه المجموع المركب هو الدال وضعا على ذلك البعض فالحق مايقتضيه تقرير صاحب الحاصل

قولنا الرجال العلماء لو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيئا واذا لم يكن مفيدا لذلك البعض استحال أن يقال انه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وافادته له حقيقة وهذا التقرير مصرح بأن البعض الموصوف لا يفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بأنه يفيده وكلام الامام محتمل للامرين أما الاول فواضح وأما الثانى فيكون المراد بقوله لان المقيد بالصفة هو ان المجموع من العام والصفة تناول الموصوف ولم يتناول غيره وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلا غير موضوع للباقى لان المركبات ليست بموضوعة على المشهور وحينئذ فلا يكون حقيقة فيه لان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق الا المفردات ولا شك أن المفرد الذى هو العام متناول في اللغة لكل فرد وقد استعمل فى البعض فيكون مجازا وقد تقدم ان هذا الجواب يعكر على ما ذكره فى مجاز التركيب فالاولى فى الجواب أن يقال كلامنا فى العام المخصص وهو الموصوف وحده لا فى المجموع من المخصص والمخصص[1] وأيضاً لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل به مخصصا لان التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولا شك أن هذه الاشياء من المخصصات عنده والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة فى اخراج البعض فيكون مجازا كما قاله المصنف[2]

---

(١) قال الاسنوى « فالاولى فى الجواب أن يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف وحده لا فى المجموع الخ » أقول وهذا مردود لانه ان أراد بقوله وهو الموصوف وحده العام بقطع النظر عن الصفة فغير مسلم لانه ليس محكوما عليه بل المحكوم عليه هو المجموع والعام جزء منه والصفة جزء آخر وقوله لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل به مخصصا لا ينافي ما نقول من أن المجموع حقيقة في المعنى التركيبى وذلك مدار الحكم قطعا

(٢) قال الاسنوى « والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في اخراج البعض الخ» أقول هذا انما يتم لو نظرنا الى معنى العام بقطع النظر عن الصفة وأخذناه عاماً ثم جئنا بالصفة لتكون قرينة فى اخراج البعض واستعمال

قال : « الخامسة المخصص بمعين حجة . ومنعها عيسى بن أبان وأبو ثور . وفصل الكرخي . لنا ان دلالته على فرض لا تتوقف على دلالته على الآخر لاستحالة الدور فلا يلزم من زوالها زوالها » (١) أقول العام ان خص بمبهم

العام في الباقي حتى يكون مجازا وهذا غير مسلم لما علمته مما قدمناه فهذا التحقيق خلاف التحقيق المذهب الرابع مانقله الشافعية عن الامام ابى بكر الجصاص ان العام المخصص حقيقة ان بقي غير منحصر ونقل عنه علماء الحنفية انه حقيقة ان كان الباقي جمعاً وهم بنقل مذهبه أجدر لأنهم أعرف بمذهب مشايخهم وباقيها يطلب من المطولات

(١) قال المصنف « الخامسة المخصص بمعين حجة الخ » أقول قيد المصنف المخصص بمعين احترازاً عن المبهم فانه اذا خص بمبهم فلا يحتج به على شيء من الافراد بلا خلاف كما نقله الاسنوى عن الآمدى وغيره ومرادهم عدم الحجية عملا وأما فى اعتقاد الحقية فهو حجة وظاهر هذا انه لاخلاف في عدم الحجية اذا خص بمبهم مطلقا فى غير المستقل وفى المستقل لكن قال فى مسلم الثبوت وقال الجمهور بمبهم ليس بحجة خلافا لفخر الاسلام قال شارحه والامام شمس الأئمة والقاضى الامام ابو زيد واكثر معتبرى مشايخنا فى المستقل بل لامخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة ظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا مبهما يسقط المبهم ويبقى العام كما كان واليه مال أبو المعين من الحنفية فيتعين ان يكون مراد الأسنوى بالمخصص المبهم هو ما كان غير مستقل ويدل على ذلك تمثيله بقوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الانعام الا مايتلى عليكم) . فان المخصص فيه مبهم غير مستقل فلذلك كان مجملا يتوقف العمل به على البيان لكن هو حجة بحسب اعتقاد حقيته كما سبق ولذلك قال البدخشى الخامسة العام المخصص ان خص بغير مستقل من اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم فليس بحجة وفاقا لان المجموع كلام واحد لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قام بالاول فتسرى جهالته اليه فيتوقف على البيان انتهى فخص موضع الوفاق بالمخصص المبهم غير المستقل وقال في جمع الجوامع وشرحه للمحلي والعام المخصص قال الاكثر حجة مطلقا لاستدلال

فلا يحتج به على شيء من الافراد بلا خلاف كما قاله الآمدي وغيره لانه مامن فرد الا ويجوز أن يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى وأحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وان خص بمعين كما لو قيل اقتلوا المشركين الا أهل الذمة[١] فالصحيح عند الآمدي والامام وابن الحاجب والمصنف انه حجة في الباقي مطلقا وقال ابن أبان وأبو ثور ليس بحجة مطلقا وهو المراد بقوله ومنعها أى ومنع حجيته وفصل الكرخي[٢] أى فقال ان خص بمتصل كان حجة والا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسئلة السابقة فلذلك أهمله المصنف والجمهور على

الصحابة به من غير نكير وقيل ان خص بمعين نحو ان يقال اقتلوا المشركين الا أهل الذمة بخلاف المبهم نحو الا بعضهم اذ ما من فرد الا ويجوز ان يكون هو المخرج . وأجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد وما اقتضاه كلام الآمدي وغيره من الاتفاق على انه فى المبهم غير حجة مدفوع بنقل ابن برهان وغيره الخلاف فيه مع ترجيحه انه حجة فيه

(١) قال الاسنوى « فان خص بمعين كما لو قيل الخ » أقول لاخلاف بين الحنفية والشافعية في أنه حجة في الباقي لكنها ظنية الا عند أكثر الحنفية اذا كان المخصص غير مستقل بل هو غير مخصص عندهم كما علمت لانهم قالوا كما سبق ان العام المخصوص بمعين غير مستقل بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية

(٢) قال الاسنوى « وفصل الكرخى الخ » وهو مختار عيسى بن ابان في رواية وابي عبدالله الجرجانى وجعل ما قاله هؤلاء تفصيلا فى المخصص بناء على طريقة الشافعية والا فهؤلاء ليس المخصص عندهم الا المستقل ولذا لم يذكر الحنفية هذا التفصيل في كتبهم الا صاحب المسلم لانه جرى على اصطلاح الشافعية وهؤلاء انما يقولون ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غيره من العقل وغيره ومن ذلك تعلم ما أشار اليه الاسنوي بقوله وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسئلة السابقة

ان أبان لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل وأصله أبين علي وزن أفعل فقلبت الياء ألفا لانقلابها في الماضي المجرد وهو بان ومن قال انه منصرف قال وزنه فعال حكاه ابن يونس فى شرح المفصل وغيره . قوله « لنا » أي الدليل على انه حجة أن دلالة العام على فرد من الافراد لا تتوقف على دلالته على الفرد الآخر لان دلالته على الباقى مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فان لم تتوقف دلالته على المخرج على الباقى كان تحكما لان دلالة العام على جميع افراده متساوية وان توقفت عليه لزم الدور وهو مستحيل فثبت ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على غيره من الافراد وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الآخر فيكون حجة وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهى أن الشيئين اذا توقف كل منهما على الآخر فان كان التوقف بالبعدية والقبلية وهو المسمى بالدور السبقي فالوقوع مستحيل كما اذا قال زيد لا ادخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو وقال عمرو كذلك وان لم يكن سبقيا كما اذا قال كل منهما لا أدخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لامكان دخولهما معا ويسمى بالدور المعى اذا عرفت هذا فنقول قول المصنف لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر ان أراد به التوقف السبقى فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد اخراج البعض فانه يجوز أن تكون دلالته على البعض مستلزمة لدلالته على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والابوة وغيرهما من المتضايفين وان أراد به التوقف المعى فلا استحالة فيه كما بيناه هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب التمسك بعمل الصحابة رضى الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير نكير فكان اجماعا [1]

---

(١) قال الاسنوي « والصواب التمسك بعمل الصحابة رضى الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة الخ » أقول كما استدلوا بقوله تعالى أوماملكت ايمانهم . مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع كونه مخصوصاً بالمستأمن وغيرها من العمومات المخصوصة والامام فخر

قال * « السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج أوجب طلبه أولا . لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز عن الخطأ واللازم منتف قال عارض دلالته احتمال المخصص . قلنا الاصل يدفعه » أقول هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفي ومنعه ابن سريج ، هكذا حكاه الامام واتباعه ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه المحصول والمنتخب هنا لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله الى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه أعنى فى المحصول فى أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب * واعلم ان اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم [1] فان الذى قاله الغزالى والآمدي وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث الى أن يغلب على الظن عدم المخصص

الاسلام استدل به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة وهو انما يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا ان الصحابة استدلوا بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصاً بالربا المجهول كما قال أمير المؤمنين عمر خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا بابا من أبواب الربا فاتقوا الربا والريبة فانما يصح لو كان الربا مجهولا عند المستدلين ومعنى كلام أمير المؤمنين انه لم تتبين الحال في باب منه انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حيا لبينه وكشف القناع ألم تر انه كيف قال فاتقوا الربا والريبة ولو كان الربا غير معلوم لما أمرنا بالاتقاء عنه وعما فيه شبهته

(١) قال الاسنوى « واعلم ان اثبات الخلاف على هـذا الوجه غير معروف ولا مستقيم الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وعليه الصيرفي والبيضاوى والارموى ونقل الغزالى والآمدى الاجماع على المنع وهو ممنوع فان الاستاذ يريد أبا اسحاق الاسفرائني وأبا اسحاق الشيرازى والامام الرازى حكوا الخلاف بل الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث في حياته صلى الله عليه وسلم كما في التيسير اه وبهذا اندفع ماقاله

ونقله الآمدى عن الاكثرين وابن سريج قال وذهب القاضى وجماعة الى أنه لا بد من القطع بعدمه ويحصل ذلك بتكرر النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيها من غير ان يذكر أحد منهم مخصصا وحكى الغزالى قولا ثالثاً انه لا يكفى الظن ولا يشترط القطع بل لابد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه. اذا تقرر هذا فاعلم ان خلاف الصيرفى انما هو فى اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به فانه قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه ثم ان ظهر

الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبنى على عدم الاعتداد بقول الصيرفى فانه مكابرة اه قال فى فواتح الرحموت: وأدل دليل على ان نقل الاجماع غير مطابق ان أمير المؤمنين عمر حكم بالدية فى الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم وترك القياس والرأى ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضى الله عنها تمسكت بما ظنته عاماً فى الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر ظهور الشمس على نصف النهار. وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم فى المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا فى القرن الثانى والثالث والحنفية يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فاين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضى أبى زيد من ان التوقف مبتدع بعد القرن الثالث وقال هو أيضا وجملة الجواب فيه ان العامى يلزمه العمل بعمومه كما سمع وأما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر فى الاشباه مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن يقف احتياطيا حتى لا يحتاج الى نقض ما امضاه بتبين الخلاف لكن الكلام فى موجب النص نفسه أما الاحتياط فضرب معين يترك به الاصل الا ان الترك به لا يجب حتما وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن ان الصحابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان وأما العامى الذى يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم فى حكم الصحابة وهذا مخالف

مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد . هكذا نقله عنه امام الحرمين والآمدى وغيرهما وخطأوه .قوله « لنا الخ » شرع في نصب الدليل على الطريق التى انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة. بيان الملازمة أن ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود فى المجاز لكن اللازم منتف وهو طلب المجاز فانه لايجب اتفاقا فكذلك الملزوم وهو طلب المخصص . وللخصم أن يفرق بأن احتمال

لما نقل عن القاضي الامام ، وقد مر انه خفي على سيدة النساء رضى الله عنها المخصص القطعى لما ظننته عاما وعملت قبل البحث عنه . ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الالهى الا احتياط ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه مافيه اه وأيضاً الكلام فى انه يجوز العمل به قبل البحث عن المخصص أو لايجوز بعد البحث انما هو بالنظر الى المجتهد وقد سلم مطلع الاسرار الالهية ان المجتهدين كالصحابة يجوز لهم العمل بالعام قبل البحث وأما العامى فهو مقلد لايأخذ الحكم من النص وانما يقلد فيه مجتهداً يأخذه من النص ولو استطاع أن يأخذ الحكم من النص كان مجتهداً ولو فيما استطاع فيه أخذ الحكم لان الحق ان الاجتهاد يتجزأ وقد استدل الحنفية وسائر القائلين بالعمل بالعام قبل البحث بان العام قطعى الدلالة على العموم فيستفاد منه الحكم العام قطعا فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الالهى الثابت قطعا على عدم احتمال المعارض احتمالا غير معتد به كما لايتوقف فى سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جداً ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية أيضاً فانه يفيد ظن الحكم الالهي ظنا قويا فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح قوله اعجبني أي اوقعني في العجب ومنه اعجبني قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغزاً وكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفرادا وهى دالة عليه قطعا عند الحنفية وظنا قويا لايحتمل الا احتمالا عقليا مرجوحا عند غيرهم وهل هذا الا تهافت ولذلك قال فى جمع الجوامع

وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام اذ العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالا على السواء فحمله على العموم ترجيح من غير مرجح . وقوله احتمال هو فاعل عارض والمفعول هو الدلالة ولا يجوز فيه غير ذلك وأجاب المصنف بأن الاصل يدفع ذلك الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون عند انتفاء الرجحان ولك أن تقول الاستقراء يدل على أن الغالب في العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز (١) وحينئذ فيدور الامر بين الحقيقة

ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج اه فلم يعول صاحب جمع الجوامع على ماقاله الغزالى والآمدى وابن الحاجب وغيرهم انه لايجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ولذلك قال الجلال في شرحه عليه وما نقله الآمدى وغيره من الاتفاق على ماقاله ابن سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ أبى اسحق الشيرازي الخلاف فيه وعليه جرى الامام الرازى وغيره ومال الى التمسك قبل البحث واختاره البيضاوي وغيره وتبعهم المصنف اه وقد رد التاج السبكي في التكملة هنا ما نقله الاسنوى عن الغزالى والآمدى وغيرهما فتأمل وانصف

(١) قال الاسنوى « ولك أن تقول ان الاستقراء يدل على أن الغالب في العمومات الخصوص والعام الخ » أقول العام قاطع عند الحنفية ولا احتمال للتخصيص الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لايعارض الدلالة وضعا فلا ينافى الحجية ولو سلم انه ظنى فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض الوضعى الراجح ولا توقف دون المعارضة ومن هذا تعلم ان دعوى ان احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصصة ممنوعة لان احتمال التخصيص عند هؤلاء هو من قبيل احتمال المجاز وكثرة وقوع المجاز في شيء لاتخرج احتماله عن أن يكون عقليا لايصار اليه الا لقرينة صارفة والاصل عدم التخصيص واذا أردت أدلة المانعين للعمل قبل البحث عن المخصص فعليك بالمطولات

المرجوحة والمجاز الراجح وقد تقدم من كلام المصنف أنهما سيان فيكون العموم مساويا للخصوص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج

قال « الفصل الثالث ـ فى المخصص

وهو متصل ومنفصل فالمتصل اربعة : الاول الاستثناء وهو الاخراج بالا غير الصفة ونحوها والمنقطع مجاز وفيه مسائل » أقول قد عرفت فيما تقدم أن المخصص فى الحقيقة هو ارادة المتكلم وانه يطلق أيضا مجازا علي الدال على التخصيص وهذا هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا باللفظ الذى ذكر فيه العام والمنفصل عكسه وقسم المصنف المتصل الى أربعة اقسام وهي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وأهمل خامسا ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك أكرمت الناس قريشاً الاول الاستثناء وتعريفه ماذكره المصنف فقوله الاخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا مخرج لما عدا الاستثناء وقوله غير الصفة احتراز عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التى تكون تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) أي غير الله فانها ليست للاستثناء وقوله ونحوها أي كحاشا وخلا وعدا وسوى . وفى الحد نظر من وجوه : أحدها أنه أخذ فى التعريف لفظة الا وهى من جملة أدوات الاستثناء فيكون تعريفا للشيء بنفسه (١) الثاني أن الاتيان بالواو فى قوله ونحوها لا يستقيم بل صوابه الاتيان بأو (٢) . الثالث ان كان المراد بقوله ونحوها

---

(١) قال الاسنوى « وفى الحد نظر من وجوه أحدها انه أخذ فى التعريف لفظة الا الى آخره » أقول شتان بين الشيء وأداته فاخذ اداة الاستثناء وهى معروفة مشهورة لايوجب دورا ولا جهالة

(٢) قال الاسنوى « الثانى ان الاتيان بالواو فى قوله ونحوها لايستقيم الى آخره » أقول وجهه ان الواو تقتضى المشاركة فيلزم أن لايصدق الاستثناء الا على ما اخرج بالا ونحوها من الادوات فلا يصدق حينئذ على مثل جاءنى القوم الا زيدا لانه اخراج بالا وحدها وقد يدفع بظهور المراد وهو ان جنس

أي فى الاخراج فينتقض الحد بمثل قولنا أكرم العلماء ولا تكرم زيدا فانه مخرج وليس باستثناء وكذلك سائر المخصصات أيضاً وان كان المراد انه يقوم مقامه فى الاستثناء فهو دور (١) الرابع ان تقييد الا بغير الصفة زيادة فى الحد غير محتاج اليها (٢) لان الا والحالة هذه لاتخرج شيئاً فهى مستغنى عنها بقوله الاخراج ولهذا لم يذكره الامام ولا أتباعه الا أن يقال قد تقرر أن الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الاخراج كما تقدم فاذا كانت الا صفة كانت مخرجة أى مما يجوز ان يدخل فى الاول لا مما يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الاولى أن يقال احترز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم الا زيد فانه يجوز فيه وفي أمثاله من المعارف جعل الا للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره وان كان قليلا. قوله « والمنقطع مجاز » هو جواب عن سؤال مقدر وهو أن الاستثناء قد يكون

الاستثناء كذلك ولكن لو عطف بأو لم يكن هناك حاجة الى هذا الدفع

(١) قال الاسنوي « الثالث ان كان المراد بقوله ونحوها الى آخره » أقول نختار الثانى وقد علمت انه لادور فى هذا

(٢) قال الاسنوي « الرابع ان تقييد الا بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج اليها الى آخره » أقول وجه ذلك ان الا التى للصفة وهى التى تكون تابعة لجمع منكر غير محصور لاتخرج شيئا يتعذر الاستثناء لانه لولا الاستثناء فى الجمع المذكور لم يجب دخول المستثنى فيه فلا اخراج بخلاف ما اذا كان معرفا نحو جاءنى الرجال الا زيدا وما اذا كان محصورا نحو لفلان على عشرة دراهم الا واحدا لانه لايتعذر فيه الاستثناء لوجوب اندراج المستثنى فى المستثنى منه لولا اداة الاستثناء فالا التى هي صفة لاتصلح أصلا للاخراج . ومن هذا تعلم ان قول الاسنوى وفيه نظر بل الاولى أن يقال احترز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم الا زيدا الخ لان مانص عليه ابن عصفور فى ذلك شاذ لايعول عليه ولذا قال صاحب جمع الجوامع فى تعريف الاستثناء وهو الاخراج بالا أو احدى أخواتها فلم يعول على الاول والثالث من تلك الوجوه وذكر أو بدل الواو وحذف هذا القيد لما ذكرناه

متصلا كقام القوم الا زيدا ومنقطعا كقام القوم الا حمارا والمنقطع لا اخراج فيه فيكون واردا على الحد فأجاب بأن الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان جائزا بلا خلاف[1] كما قاله ابن الحاجب فى المختصر الكبير

---

(١) قال الاسنوى « فاجاب بان الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان جائزا الى آخره » أقول لا خلاف فى ان الاستثناء المنقطع لا تخصيص فيه ولا اخراج بوجه من الوجوه وانما الخلاف فى اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع على أقوال أربعة هى التى ذكرها الاسنوي وعلى القول بانه متواطىء أي مشترك معنوي يكون لفظ الاستثناء موضوعاً لما دل على مخالفة الحكم السابق بالا أو احدى أخواتها سواء كان بحيث لولا الا أو احدى أخواتها لدخل مابعدها فيما قبلها أولا والقول بانه لا حقيقة ولا مجاز لا يعود الى طائل فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد كما ان هذا النزاع لا يعود الى طائل فان المنقطع لا تخصيص ولا اخراج فيه اتفاقا فرجع الخلاف الى التسمية الاصطلاحية ولا مشاحة فى الاصطلاح وما قيل من ان فائدة الخلاف تظهر فيمن حلف لا أستثنى أو ان استثنيت فكذا فاستثنى استثناء منقطعا غير وجيه لان الايمان مبنية على عرف الحالف لا على مثل هذه الاصطلاحات كما انه لا خلاف فى صحة الاستثناء المنقطع لغة وانما يشترط لصحة مخالفته للصدر بوجه ما فيما يتوهم فيه الموافقة فالفائدة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فانه للاستدراك أى دفع التوهم من السابق وكما ان الخلاف جرى فى اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع جرى أيضا فى استعمال اداة الاستثناء على الاقوال الاربعة المذكورة والمختار انها حقيقة اتفاقا فى المتصل مجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله علماء الامصار على المنقطع ما امكن المتصل ولو بتأويل فحملوا قول القائل له على الف درهم الا دينارا على الاتصال وجعلوا المستثنى هو القيمة ولم يحملوه على الانقطاع وان خلا عن التأويل وهذا الخلاف ليس كالاول لا يعود الى طائل بل له ثمرة وهو انه متى احتمل الاتصال ولو بتأويل كما ذكر لا يعدل عنه الى الانقطاع ولو خلا عن التأويل ومتى

لـكنه مجاز عند الاكثرين كما نقله الآمدى بدليل عدم تبادره قال ابن الحاجب واذا قلنا انه حقيقة فقيل انه مشترك وقيل متواطىء على أن الشيخ أبا اسحق نقل عن بعضهم أنه لا يسمى استثناء لاحقيقة ولا مجازا * قال « الاولى شرطه الاتصال عادة باجماع الادباء وعن ابن عباس خلافه قياسا على التخصيص بغيره والجواب النقض بالصفة والغاية وعدم الاستغراق وشرط الحنابلة أن لايزيد على النصف والقاضى أن ينقص منه . لنا لو قال علىّ عشرة الا تسعة لزمه واحد اجماعا وعلى القاضى استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس قال الاقل ينسى فيستدرك ونوقض بما ذكرناه » أقول الاستثناء له شرطان : أحدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالا عاديا لاحسيا [(١)] ودليله اجماع الادباء أى أهل اللغة ولا يضر القطع بتنفس وسعال وكذلك البعد لطول الـكلام المستثنى منه فانه يعد فى العادة متصلا ونقل عن ابن عباس جواز الاستثناء المنفصل [(٢)] ثم اختلفوا فنقل عنه الآمدى وابن

حملناه على الاتصال كان مخصصا وفيه الاخراج بخلاف ما اذا حملناه على الانقطاع والله أعلم . ثم تقسيم المخصص الى متصل ومنفصل اصطلاح الشافعية وأما عندنا معاشر الحنفية فالمخصص هو المتصل فقط كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « الاستثناء له شرطان أحدها اتصاله بالمستثنى منه اتصالا عاديا الى آخره » أقول أي بان يعد متصلا فى العادة أى العرف فلايضر الانقطاع بسعال مثلا أو غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ في كلام آخر فانه يعد تركا واعرضا عرفا وعلى هذا اتفاق جماهير العلماء منهم الائمة الاربعة

(٢) قال الاسنوي « ونقل عن ابن عباس الخ » أقول ولبعد هذا المذهب جدا وبراءة مثل ابن عباس عن أن يتفوه بمثل هذا القول البعيد فضلا عن التمذهب به حمل ماروي عنه على ماقاله الامام احمد من انه يصح التأخير بالنية قياسا على غيره من المخصصات لـكن هذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير المخصص وان كان القياس على غيره من المخصصات المتصلة كان ذلك أفحش جدا فان التخصيص بالصفة والغاية لايجوز تأخيره اتفاقا

الحاجب انه يجوز الى شهر ونقل عنه المازرى قولا انه يجوز الى سنة وقولا آخر أنه يجوز أبدا وهو ما يقتضيه كلام الاكثرين فى النقل عنه كالشيخ أبى اسحق وامام الحرمين والغزالى وصاحب المعتمد وغيرهم وصرح به أبو الخطاب الحنبلى ومع ذلك فانهم الجميع قد توقفوا فى اثبات أصل هذا المذهب عنه وشرعوا فى تأويله الا صاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تأويل ولما توقفت النقلة فى اثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا أيضا فى كيفيته على المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله خلافه فافهم ذلك فانه من محاسن كلامه . واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من المخصصات المنفصلة والجامع ان كلا منهما مخصص وجوابه النقض بالصفة والغاية وكذلك الشرط فان دليله يقتضى جواز انفصالها وهو باطل اتفاقا وأيضا فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء قوله « وعدم الاستغراق » هذا هو الشرط الثانى من شروط الاستثناء وهو معطوف على الاتصال أى شرطه الاتصال وعدم الإستغراق فلا يضر استثناء المساوى ولا الاكثر[1] فان كان مستغرقا نحوله على عشرة الاعشرة كان باطلا بالاتفاق[2] كما نقله الامام والآمدى واتباعهما

---

(١) قال الاسنوى « فلا يضر استثناء المساوى ولا الاكثر » أقول وهو مذهب الاكثر من الشافعية والمالكية فجوزوا استثناء النصف وهو ماعبر عنه بالمساوى أي المساوي لنصف المستثنى منه والاكثر من النصف بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان اخص منه فى المفهوم فعلم مما ذكره الاسنوي اتفاقهم على جواز استثناء أقل من النصف بالاولى

(٢) قال الاسنوى « فان كان مستغرقا نحوله على عشرة الا عشرة كان باطلا اتفاقا » أقول الحق ان الاتفاق على بطلان الاستثناء المستغرق ليس على اطلاقه بل فيه تفصيل فاذا كان الاستثناء بلفظ الصدر نحو عبيدى احرار الا عبيدى أو كان بلفظ مساويه فى المفهوم نحو عبيدى أحرار الا مماليكى كان باطلا اتفاقا وأما الاستثناء المستغرق بغيرهما كعبيدى أحرار الا هؤلاء أو الا سالما وغانما وراشدا وهم الكل من عبيده فعند الحنفية لايمتنع وتحقيق كلامهم انك قد

عرفت مرارا ان الاستثناء موضوع لان يتقيد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكمه بما يصدق عليه فاذا جيء فى الاستثناء بجميع أفراد المستثنى منه الغير المساوى له في المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدى عند العقل ممكن الصدق على فرد ولا يأبى عنه اللغة والعرف غاية مافي الباب انه يلغو الكلام اذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد الفرضيه الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف بصفة لا تتحقق فى شيء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلق به اذا لم يكن صالحا له نحو عبيدى المعدومون أحرار فى الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدى الا هؤلاء وعبيدى الغير هؤلاء فرق في المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما يتناوله هذا المخصص فيحكم فى العام بارادة الافراد التى سواه ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص بحكمه قرينة عليه لهذا واذا كان مستغرقا لجميع أفراد العام لايمكن تصحيح الكلام بارادة ماسواه بل يلغو حكم العام بالكلية فلا يصلح المخصص قرينة للتخصيص ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بامر مانع من الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لايصلح قرينة المجاز أصلا كقولك رأيت أسدا وهو متسلح ذو قوام يفترس بمخلبه ويأكل اللحم فهذا لايصلح قرينة ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر والحاصل ان الاستغراق فى قولناعبيدىأحرار الا هؤلاء أوالا فلاناوفلانا وفلانا المشار اليهم والمسمون هم الكل لم يكن من اتحاد لفظ المستثنى مع لفظ المستثنى منه ولا من مساواته له في المفهوم وكان اتفاقا جاء من الواقع وانه لايملك الا المشار اليهم والمسمين فقط حتى لو كان له عبيد سوى المشار اليهم أو من سماهم لعتقوا بخلاف المخصص المستقل اذا ساوي العام فانه لايكون مخصصاأصلا بل التعارض بينهما في جميع الافراد فكل منهما عام فيما يصلح له فلا يصلح ان يكون قرينة على قصر العام على ماعدا مادل عليه الخاص فقد اتضح الفرق بين

لافضائه الى اللغو [١] ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة ان فى صحته قولين [٢] وشرط الحنابلة أن لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه [٣] بل يكون اما مساويا أو ناقصا وشرط القاضى أى فى القول الاخير من أقواله [٤] كما قاله

استثناء المستغرق بغير لفظ الصدر والمساوى كعبيدى أحرار الا هؤلاء وبين المخصص المستقل باقوم حجة وأوضح دليل فاندفع ما أوردوه على الحنفية بانه يلزم على ماقالوه فى ذلك ان يجوز التخصيص بالمستقل الى أن يحتمل بقاء فرد ممكن لا الى الواحد المتحقق فقط

(١) قال الاسنوي « لافضائه الى اللغو » أقول قيل فيه شيء لجواز انه لم يقصد أولا الافراد وكان ناسياً فلما تذكر أراد أن يرفعه أو انه لم يكن ناسيا وانما قصد السخرية فلا لغو . قلنا معنى كونه لغوا عدم ترتب الحكم الا قرارى عليه وكونه مفيداً ما ذكر بالنسبة للمتكلم لايقدح في تفسير اللغو بما ذكر

(٢) قال الاسنوي « ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة ان فى صحته قولين » أقول نقل القرافى عن المدخل لابن طلحة فيمن قال لامرأته أنت طالق ثلاثا الا ثلاثا انه لايقع في أحد القولين قال الجلال المحلى ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع على امتناع المستغرق كالامام الرازي والآمدى اه لكن القرافى الذى ظفر بهذا الخلاف انكره وقال بعد نقله ان هذا الخلاف باطل لانه مسبوق بالاجماع قاله شيخ الاسلام . وبهذا تعلم ان القرافى انما نقل هذا الخلاف ليبين بطلانه لمخالفته الاجماع السابق عليه لا ليبين به عدم الاجماع أو انه قول شاذ لم يعتد به المجمعون مع علمهم به واستثناء الكل المجمع على امتناعه هو ماكان بلفظ الصدر أو بمساويه مفهوما كما سبق أما ماساواه اتفاقا فقط على حسب الواقع لاغير فقد علمت ان الحنفية يجيزونه

(٣) قال الاسنوي « وشرط الحنابلة ان لايزيد على النصف الخ » اقول للحنابلة قولان احدهما هذا وحكاه صاحب فواتح الرحموت والثاني انهم يمنعون استثناء النصف والاكثر وهو المحكى عنهم بلا تضعيف

(٤) قال الاسنوى « وشرط القاضي اى في القول الاخير من أقواله الخ » أقول

الآمدى وغيره ان يكون ناقصا عن النصف * واعلم أن الآمدى وابن الحاجب نقلا عن الحنابلة امتناع المساوى أيضا [1] على عكس ماقاله المصنف ولم يتعرض الامام ولا مختصرو كلامه للنقل عنهم واستدل المصنف بأمرين : أحدهما وهو دليل على القاضى والحنابلة معا انه لو قال قائل على عشرة الا تسعة لكان يلزمه واحد باجماع الفقهاء فدل على صحته قال الآمدى وهذا الاستدلال خطأ فان هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة الاستثناء المستغرق [2] وانما يقول بلزوم الواحد من يقول بصحة استثناء الاكثر . الثانى وهو دليل على القاضى خاصة [3]

الذى نسب للقاضى قولان احدهما انه يمنع استثناء النصف والاكثر كما يقول الحنابلة فى أحد قوليهم والثانى أنه يمنعهما ان كان المستثنى منه عددا وفى البديع قال به القاضى آخراً . وظاهر الاسنوى ان شرط القاضى كونه ناقصا عن النصف مطلقا هو قوله الاخير ومقتضى مافى البديع انه ليس الاخير بل الآخر اشتراط ذلك ان كان المستثنى منه عدداً لا مطلقا والله اعلم بحقيقة الحال

(١) قال الاسنوى « واعلم ان الآمدى وابن الحاجب نقلا عن الحنابلة الخ » أقول قد علمت انه قول ثان لهم

(٢) قال الاسنوى «قال الآمدى وهذا الاستدلال خطأ فان هذا الاستثناء عند الخصم الخ » أقول ماقاله الآمدى مسلم من جهة ان الخصم يقول كما قال لكن هذا لايقتضى ان الاستدلال خطأ لاننا نقول ان الفقهاء اجمعين اتفقوا على لزوم واحد فى قوله على عشرة الا تسعة على المقر وهو دليل الصحة لغة وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فكان قول الخصم ان هذا الاستثناء بمثابة الاستثناء المستغرق باطلا ولا وجه للقول بان الاستدلال خطأ

(٣) قال الاسنوى « الثانى وهو دليل على القاضى خاصة الخ » أقول تبع فى هذا ظاهر كلام المصنف وليس كذلك بل هذا الدليل الثاني كما هو دليل على القاضى دليل على الحنابلة أيضا لما علمت ان الحنابلة عنهم قولان احدهما موافق

اسـتثناء الغاوين من المخلصين فى قوله تعالى « ان عبادى ليس لك عليهـم سلطان الا من اتبعك من الغاوين » وبالعكس أى استثناء المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكاية عن ابليس قال « فبعزتك لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين » وجه الاستدلال ان الفريقين ان استويا فانه يدل على جواز استثناء النصف وان كان أحدهما اكثر فكذلك أيضا لانه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الاكثر فدل على جواز النصف بطريق الاولى وهـذا لا يرد على الحنابلة لاحتمال ان يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوى على مقتضى نقل المصنف وفى هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها أن للخصم أن يقول ان قوله تعالى ان عبادى الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لابليس [1] وليس فيها تعرض لكونهم أقل من

لما يقوله القاضى وهو اشتراط ان يكون المستثنى أقل من النصف وانه منع النصف فاكثر فيكون هذا الدليل عليهم أيضا بالنظر الى هذا القول بل هو دليل عليهم أيضا بالنظر الى القول الثانى الذى حكاه الاسنوى عنهم أولا وذلك لما قاله البدخشى من أنه يلزم من الآيتين ان لا يزيد كل منهما على نصف الآخر فيكون كل منهما اما نصف الآخر أو أقل مع ان ظاهر كلامه يشعر بانه دافع لقول القاضى خاصة كما صرح به المراغى والخنجى اهـ

(١) قال الاسنوى « وفى هـذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها ان للخصم ان يقول ان قوله ان عبادي الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم الخ » أقول بيان هذا ان يقال ان قوله تعالى ان عبادي الآية يقتضي ان الناس قسمان غاوون وغير غاوين وغير الغاوين ينقسمون الى مخلصين وغير مخلصين والمراد من غير الغاوين العباد الذين لا سـلطان عليهم لابليس وبعضهم مخلص ولا يلزم ان يكون مادل عليـه قوله تعالى ان عبادى الآية على عكس مادل عليه قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم الآية الا اذا كان المخلصون فى قوله الا عبادك منهم المخلصين هم غير الغاوين أى الذين لا سلطان لابليس عليهم وهو ممنوع لا دليل عليه لجواز ان يكون المخلصون بعضا

المخلصين حتى يكون على العكس من الآية الثانية وانما يلزم ذلك اذا كان المخلصون هم غير الغاوين أى الذين لاسلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ونحن لا نسلمه لجواز ان يكون غير الغاوين أعم من المخلصين بل ننزع فنقول هـذا هو الظاهر لانه لايلزم من انتفاء سلطنة ابليس التى هى القهر والغلبة عن شخص أن يرتقى الى درجة الاخلاص ويدل عليه أحوال كثير من الناس فحينئذ فيكون قوله تعالى فبعزتك الآية دليلا على ان المخلصين أقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادى الآية دليل على ان الغاوين أقل من غير الغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الآيتين ليس فيها الا استثناء الاقل وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين الآية ثم استدل على أن الغاوين أكثر بقوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولم يذكر الآية الثانية فسلم من هذا الاعتراض لكنه لا يتم من وجه آخر فقد يقال ان قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين يدل على ان الغاوين من بنى آدم مطلقا أقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان فى نسل آدم جميعهم وقوله تعالى وما أكثر الناس الاية انما يدل على الا كثرين من الذين بعث اليهم النبى صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون من حين بعثه الى قيام الساعة والالف واللام فى الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم من كون الغاوين أكثر من هـذه

من غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم بل هـذا الذي ذكرناه على وجه الجواز هو الظاهر لانه لايلزم من كون ابليس لاسلطان له عليه ان يكون مخلصا بل يجوز ان يكون غير مخلص وغير غاو أيضا كما جاز ان يكون غير غاو ومخلصا فيكون المخلصون المستثنون ممن أغواهم ابليس اقل من الغاوين الذين أغواهم لان المخلص يقابله غير المخلص وغير المخلص ينقسم الى غاو وغير غاو فيكون المخلصون أقل من الغاوين بلا شك وكذا يقال فى قوله تعالى (ان عبادى) الآية ان غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم ينقسمون الى مخلصين وغير مخلصين والغاوون يقابل المخلصين فيكون الغاوون أقل من غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم لان الغاوين يقابل بعض ماصدق عليه غير

الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة الى كل الطوائف من لدن آدم الى قيام الساعة
الثانى سلمنا انقوله تعالى انعبادي يدل على استثناء الغاوين من المخلصين [1] لكن قوله تعالى فبعزتك الآية انما يدل على استثناء المخلصين من الذين اقسم ابليس على أن يغويهم لا من الغاوين وهم الذين حصلت لهم الغواية وعلى هذا فيكون الغاوون أقل من المخلصين كما دلت عليه الآية الاولى والمخلصون أقل من المقسم على اغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية فيكون المستثنى في الآيتين انما هوالاقل
الثالث قال الآمدى للخصم أن يقول انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان عدد

الغاوين وهم المخلصون فيكون بالضرورة أقل من غيرالغاوين أي الذين لاسلطان لابليس عليهم لان غير الغاوين صادق بالمخلص وغير المخلص

(١) قال الاسنوى « الثانى سلمنا ان قوله تعالى انعبادى يدل على استثناء الخ »
أقول: ايضاحه اننا نسلم جدلا ان كل من ليس لابليس عليه سلطان مخلص فتكون هـذه الآية دالة على استثناء الغاوين ممن ليس لابليس عليهم سلطان وهو المخلصون لـكن ماقالوه من ان ماتدل عليه هذه الآية عكس مايدل عليه قوله فبعزتك الآية لايتم الا اذا كان قوله تعالى فبعزتك الآية يدل على استثناء المخلصين من الغاوين وليس كذلك بل ان قوله تعالى فبعزتك الآية انما يدل على استثناء المخلصين من الذين أقسم ابليس على ان يغويهم والغاوون الذين حصلت لهم الغواية أعم من الذين أقسم على غوايتهم ابليس فيكون المستثنى منه فى قوله تعالى فبعزتك بعض الغاوين المستثنى فى قوله تعالى ان عبادي الآية فالمستثنى فى قوله تعالى فبعزتك الآية وهم المخلصون يكون أقل من المقسم على اغوائهم الذين هم أقل من الغاوين فيكون الغاوون المستثنى من المخلصين بمعنى الذين لاسلطان عليهم أقل من المستثنى منه وهم أولئك ومتى كان كذلك كان المخلصون فى الآية فبعزتك أقل من المقسم على اغوائهم الذين هم أقل من الغاوين فيكون المستثني فى الآيتين انما هو الاقل

المستثنى والمستثنى منه مصرحا بهما [1] فان لم يكن نحو جاء بنو تميم الا الاراذل

(١) قال الاسنوى « قال الآمدى للخصم أن يقول انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا بهما » أى اذا كان المستثنى عدداً والمستثنى منه عدداً آخر وهذا عبارة عن تخصيص الدعوى وقصرها على منع الاكثر في العدد وحينئذ يتمسك عليه بالدليل الاول وقد علمت انه تام لاخدش فيه فلم يبق الا الوجه الاول والثانى وكذا ماقيل انما يتم الاستدلال لو لم يكن المراد من لفظ عبادي الناس والملائكة ولو لم تكن اضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع أى ليس لك على عبادى المكرمين القائمين بحقوق العبودية سلطان لكن لك السلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين وأقول ان كون الكفار اكثر من المؤمنين في الشر لاشك فيه وكونهم من متبعى الشيطان ثابت بالضرورة الدينية لايقبل المنع حتى يحتاج الى البيان وكون متبع الشيطان غاويا ثابت أيضاً بالضرورة الدينية فيكون قوله تعالى ان عبادى الآية دالا على أن من فى قوله تعالى من الغاوين بيانية فيكون من اتبع ابليس أكثر من الذين لاسلطان له عليهم بالضرورة الدينية ويكون من اتبعوه غاوين كذلك بالضرورة الدينية كيف وقد جاء فى الحديث الصحيح مايدل على اكثرية الغاوين فى جميع الامم من عهد آدم الى ان تنقضى الدار الفانية فقد روى البخاري عن أبى سعيد الخدري انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادى بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يارب ومابعث النار قال من كل الف أراه قال تسعمائة وتسعة وتسعون فحينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد (وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد) فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال صلى الله عليه وسلم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعون ومنكم واحد أنتم في الناس كالشعرة السوداء فى جنب الثور الابيض أو الشعرة البيضاء فى جنب الثور الاسود انى لارجو ان تكونوا ربع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر أهل الجنة فكبرنا . فأنت ترى ان

منهم فانه يصح من غير استقباح وان كانت الاراذل أكثر وهذه الآية كذلك
قوله « قال الاول » أي قال القاضى لاشك أن الاستثناء خلاف الاصل فانه بمنزلة
الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا استدراكه
بالاستثناء لانه قد يستثنى لقلة التفات النفس اليه وهذا المعنى مفقود فى المساوى
والاكثر . وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأنه منقوض بما ذكرنا أي من استثناء
الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الاجماع المتقدم في المقر فان الحكم موجود
مع انتفاء العلة وهى القلة . والذى أجاب به في المحصول أن الاستثناء والمستثنى
منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر فلا يرد ما قالوه . وهذا الذي أشار اليه
فيه ثلاث مذاهب : أحدها ما يقتضيه كلامه [1] وهو مذهب القاضى ان عشرة

هذا الحديث دال على أن نسبة أهل الجنة الى أهل النار نسبة الواحد الى الالف
وان نسبتنا الى يأجوج ومأجوج كنسبة الملح الى الطعام ويأجوج ومأجوج
كفرة غاوون فهذا الحديث دال قطعا على كثرة الغاوين فبين المراد من الآية
وعين فيها ان المراد بالغاوين وبمن أقسم ابليس على اغوائهم كل ماقابل المخلصين
وان المخلصين أقل القليل ونسبتهم الى الغاوين هم أيضاً الذين اقسم ابليس على
استغوائهم نسبة الواحد من الالف . وبهذا تعلم بطلان نظر الاسنوى بوجوهه
الثلاثة نخذ هذا ولا تسأم فان العلم يحتاج الى صبر أيوب عليه السلام

(١) قال الاسنوى « وهذا الذى أشار اليه فيه ثلاث مذاهب أحدها
مايقتضيه كلامه الخ » أقول فقوله له على عشرة الا ثلاثة يساوى قوله سبعة
وهذا مذهب الحنفية كما تقدم قال بعض المحققين ويرد على هذا المذهب امور
كثيرة منها ان التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحداً على طريقة
حضرموت وبعلبك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون
بمنزلة زيد وعمرو يجرى الاعراب المستحق على الحرف الاخير ليس من لغة العرب
بلا نزاع كما نبه عليه صاحب الكشاف ولاشك ان عشرة الا ثلاثة اذا جعل اسماً
للسبعة كان الاعراب المستحق في صدره فلم يكن محكيا على أصل منقول عنه

الا ثلاثة مثلا اسم مركب مرادف لسبعة والثاني ونقله ابن الحاجب عن الا كثرين [1] ان المراد أيضاً سبعة كما قال الاول ولكن لايقول ان المجموع اسم لها بل الاقرينة مبينة لذلك كسائر المخصصات والثالث وهو الصحيح عند ابن الحاجب [2]

اذ يختل اعراب عشرة بحسب العوامل اما اذا أجرى الاعراب المستحق على كل واحد من تلك الالفاظ مثل أبى عبدالله وأبى عبدالرحمن أو ابقيت الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب أو البناء على طريق الحكاية مثل برق نحره وتأبط شراً فلا نزاع فيه قاله السعد بيانا لما في العضد وأقول كل ذلك غير مسلم وهو خارج عن الموضوع لان القاضى لايقول ان هـذا التركيب جعل اسماً للسبعة على طريقة حضرموت بل انه يقول انه مركب كسائر المركبات الخبرية له معنى تركيبى غير المعنى الافرادي وكل جزء من اجزائه يدل على معناه الافرادى والمجموع يدل على المعنى التركيبي ولذلك يقول القاضي ان العام باق على حقيقته وان عشرة باعتبارها مفردة دالة على آحادها والا دالة على معناها وهو الاخراج وثلاثة دالة على معناه وهو المرتبة الخاصة والمجموع المركب من هـذه الكلمات الثلاث دال على معناه وهو سبعة فلمرتبة سبعة من العدد لفظان أحدهما قصير وهو لفظ سبعة والآخر طويل وهو عشرة الا ثلاثة وهو نظير الحيوان الناطق والانسان لان مدلول كل واحد منهما مدلول الآخر كما قدمناه فاين هذا مما يقوله البعض مما هو خارج عن موضوع البحث

(١) قال الاسنوى « والثانى ونقله ابن الحاجب عن الا كثرين الى آخره » أقول الفرق بين هـذا وبين الاول ان عشرة على الثاني صار المراد منها سبعة مجازا بقرينة الا ثلاثة وبعد الاخراج حكم على الثانى بخلاف الاول فان عشرة لاتزال دالة على المرتبة الخاصة وهى الآحاد المخصوصة ولكن بضمها مع الا ثلاثة صار مركبا خاصا له معنى خاص هو سبعة بطريق الوضع النوعى كما سبق

(٢) قال الاسنوي « والثالث وهو الصحيح عند ابن الحاجب الى آخره » أقول هـذا القول هو الذي اختاره صاحب جمع الجوامع وقال فيه والا صح

ان المراد بالعشرة جميع أفرادها من غير حكم عليها ثم حكم بالاسناد بعد اخراج الثلاثة فيكون الاسناد الى سبعة ولم يتعرض المصنف لشبهة الحنابلة لانها كشبهة القاضى

قال * « الثانية الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس خلافا لابى حنيفة . لنا لو لم يكن كذلك لم يكف لااله الا الله احتج بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور قلنا للمبالغة * الثالثة المتعددة ان تعاطفت أو استغرق الاخير الاول عادت الى المتقدم عليها والا يعود الثانى الى الاول لانه أقرب[1] » أقول الاستثناء

وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعشرة فى قولك عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار الافراد ثم أخرجت الثلاثة ثم أسند الى الباقي تقديرا وان كان قبله ذكرا قال شارحه الجلال فكانه قال له على الباقى من عشرة أخرج منها ثلاثة وليس فى ذلك الا الاثبات ولا نفى أصلا فلا تناقض اه . والثانى فى كلام الاسنوى هو الذى ذكره فى جمع الجوامع بقوله وقال الاكثر المراد سبعة والا ثلاثة قرينة قال شارحه الجلال لذلك بينت ارادة الجزء باسم الكل مجازا اه والاول في كلام الاسنوي هو الذى ذكره بقوله وقال القاضى عشرة الا ثلاثة بازاء اسمين أى معناه وهو مرتبة سبعة بازاء اسمين مفرد وهو لفظ سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة ولا نفي أيضا على القولين فلا تناقض ووجه تصحيح الاول فى كلام جمع الجوامع وهو الثالث في كلام الاسنوى ان فيه توفية بما تقدم من ان الاستثناء اخراج بخلافهما فعلى هذه الاقوال الثلاثة فيه حكم واحد هو الاثبات دون النفي

(١) قاله المصنف « الثانية الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس خلافا لابي حنيفة الى آخره » أقول جمهور الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية ومنهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة والقاضى الامام ابو زيد وغيرهم من المحققين قائلون ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي اثبات وفى الهداية لو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفى اثبات على وجه التأكيد وأكثر الحنفية على انه لا حكم فيه لا نفيا ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو

﴿ تابع الحاشية ﴾

لبيان ان حكم الصدر على ماعداه من متناولاته فما نقله الشافعية من ان خلاف الحنفية في كونه من النفي اثباتا فقط واما كونه من الاثبات نفيا فمتفق عليه ليس مطابقا لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين ولذلك قال في جمع الجوامع والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا لابي حنيفة قال شارحه فيهما وقيل في الاول فقط فقال ان المستثني من حيث الحكم مسكوت عنه فنحو ما قام أحد الا زيد وقام القوم الا زيدا يدل الاول على اثبات القيام لزيد والثاني على نفيه عنه وقال لا وزيد مسكوت عنه من حيث القيام وعدمه ومبنى الخلاف على ان المستثنى من حيث الحكم مخرج من المحكوم به فيدخل في نقيضه من قيام أو عدمه مثلا أو مخرج من الحكم فيدخل في نقيضه أي لا حكم اذ القاعدة أن ما خرج من شيء داخل في نقيضه اه وقول الجلال فيهما أخذه من قول المصنف في منع الموانع رداً على من قال ان الخلاف في الاول فقط وقوله مخرج من المحكوم به أي ويكون المعنى القوم قائمون الا زيداً وقوله أو مخرج من الحكم أي ويكون المعنى القوم محكوم عليهم بقيامهم الا زيداً فانه ليس محكوماً عليه بالقيام بل هو مسكوت عنه ويحتمل أن يثبت له القيام أو عدمه فالمراد بالحكم حكم المتكلم وهو الايقاع أو الانتزاع وطائفة المحققين من الحنفية الذين وافقوا الجمهور على ان الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى قالوا انما يفيده بطريق الاشارة ان لم يكن مقصوداً نحو عليّ عشرة الا ثلاثة لان المقصود منه سبعة أي الاقرار بسبعة وأما نفي ما زاد فيلزم تبعاً وبطريق العبارة ان كان مقصوداً ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفي فيها كلاهما مقصودان بمقتضى العرف كما تقدم وتحقيق كلامهم ان الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ولكن يحصل من المركب مفهوم تقييدي يحكم عليه كما علمت ذلك وعلمت أيضاً ان المستثنى يقيد المستثني منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المنقوص منه البعض ويعبر به عن الباقي وفي هذا التعبير الاطول بذكر الكل ثم اخراج البعض اشارة الى أن المخرج مخالف في حكمه لحكم الصدر وهذا هو

من الاثبات نفي [1] نحو قام القوم الا زيدا يكون نفيا للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله الامام في المعالم وصاحب الحاصل وأما الاستثناء من النفي نحو ماقام أحد الازيد فقال الشافعي يكون اثباتا لقيام زيد وقال أبو حنيفة لايكون اثباتا له بل دليلا على اخراجه عن المحكوم عليهم وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام أما من جهة اللفظ فلانه ليس فيه على هذا التقدير مايدل على اثباته كما قلنا وأما من جهة المعنى فلان الاصل عدمه قالوا بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون نفيا لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفي حكمنا به [2] فعلى هذا لافرق

النكتة في اختيار طريق الاطول ولعل أكثر الحنفية الذين قالوا لايفهم الحكم المخالف لغة وانما يفهم عرفا مرادهم هذا يعني ليس اللفظ موضوعاً لافادة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيد هذا مااتفقوا عليه ان المفرد لايدل على جملة وعلى هذا يكون الاصل في الاستثناء هو دلالته على الحكم المخالف عرفاً بالاشارة وقد يعدل عنه فتقصد هذه الاشارة في خصوص التركيب بالذات ككلمة التوحيد فيكون عبارة بوجود القصد حينئذ ويؤيد هذا ماقدمنا من أن جميع المذاهب متفقة على أن التركيب الذى فيه الاستثناء لايدل بطريق الوضع الا على حكم الصدر وان من ضروريات خروج بعض أفراد الصدر من حكمه يكون لذلك البعض حكم مخالف لحكم الصدر والخلاف بعد ذلك فيما فيه المخالفة ففريق قال بمعنى انه مسكوت عنه بناء على أن اخراج البعض انما هو من حكم المتكلم فهو غير محكوم عليه بحكم الصدر وهم أكثر الحنفية وفريق قال وهم أكثر الشافعية وطائفة من محققي الحنفية المخالفة بمعنى انه يثبت له نقيض المحكوم به على الصدر بناء على أن البعض مخرج نية فاغتنم هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « اقول الاستثناء من الاثبات نفي الى آخره » أقول قد علمت ان من الحنفية طائفة قالت ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس واكثرهم على الخلاف في الامرين وان دعوى الاتفاق كما ذكره الاسنوى وغيره غير مطابق للواقع

(٢) قال الاسنوى « قالوا بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون نفيا لانه

عندهم في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفى والاستثناء من الاثبات واختار الامام في المعالم مذهب أبى حنيفة[1] وفي المحصول والمنتخب مذهب الشافعي دليلنا

لما كان مسكوتا عنه الخ » أقول معنى هـذا انه لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفي وانما النفي مأخوذ من الاصل كما ان فى الاستثناء من النفى لاحكم الا بالنفي ولا حكم بالاثبات فلا فرق عند الحنفية بين الاستثناء من النفى وبين الاستثناء من الاثبات فى انه لاحكم على المستثنى بل هو مسكوت عنه فى الحالين كما يستفاد مما سبق . ومن ذلك يعلم ان نقل اتفاق الحنفية فى الاستثناء من الاثبات غير مطابق للواقع

(١) قال الاسنوى « واختار الامام في المعالم مذهب أبى حنيفة » أقول قد علمت ان الاسنوى نقل عن الامام فى المحصول انه قال ان الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وان الاسنوى حكى فى ذلك ثلاثة مذاهب أحدها ماصححه صاحب جمع الجوامع وفاقا لابن الحاجب وهو ان المراد بعشرة فى قولك مثـلا لزيد على عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار الافراد أى الآحاد جميعها ثم أخرجت الثلاثة بقوله الا ثلاثة ثم اسند الى الباقى وهو سبعة وان كان الاسناد قبل اخراج الثلاثة ذكرا فكانه قال له على الباقى من عشرة اخرج منها ثلاثة وليس فى ذلك الا الاثبات ولا حكم بالنفى أصلا . ثانيها قول الاكثر وهو ان المراد بعشرة فيما ذكر سبعة والا ثلاثة قرينة لذلك بينت ارادة الجزء باسم الـكل مجازا وفي هـذا لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفى . وثالثها قول القاضى أبي بكر الباقلاني وهو مذهب الحنفية أيضا ان مرتبة عدد سبعة وضع بازائها اسمان أحدهما مفرد وهو لفظ سبعة والثانى مركب وهو عشرة الا ثلاثة وفى هذا أيضا لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفى غاية الامر انه على مذهب القاضى وهو مذهب الحنفية لاتخصيص أصلا فى مثل هذا لان التخصيص قصر العام على بعض أفراده وهنا لم يرد بالعام بعض أفراده بل هو باعتباره مفردا دال على جميع أفراده والمجموع المركب منه ومن الا كذا دال على افراد المعنى التركيبي كلها وعلى مذهب الاكثر حيث استعمل عشرة مثـلا فى سبعة مجازا

انه لو لم يكن اثباتا لم يكف لااله الا الله فى التوحيد لان التوحيد هو نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له فاذا لم يدل هذا اللفظ على اثبات الالهية له تعالى بل كان ساكتا عنه فقد فات أحد شرطى التوحيد . وأجاب في المعالم بأن اثبات الالهية له سبحانه مقرر في بدائه العقول[1] والمقصود نفى الشريك احتج

بقرينة الا ثلاثة يكون فيه تخصيص لما فيه من قصر اللفظ على بعض مسمياته وعلى ماصححه ابن الحاجب من ان المراد بالعشرة في عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار الآحاد جميعها ثم أخرجت الثلاثة ثم حكمنا على الباقى وهو سبعة وان كان الاسناد قبل الاخراج ذكرا يحتمل ان يكون فيه تخصيص نظرا الى ان الحكم فى الظاهر للعام والمراد الخصوص وان لايكون فيه تخصيص نظرا الى انه أريد بالمستثنى منه تمام مسمياته وعلى كل حال فالمذاهب الثلاثة متفقة على انها ليس فيها الا الاثبات دون النفي فكيف ساغ بعد هذا ان يقال الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس قلنا قد اعترض الشيخ العطار بما ذكر بعد ان كتب على قول الجلال ولا نفى أصلا وفسره بقوله أى للثلاثة ولا اخراج أيضا وانما هو مجرد اثبات للباقى فقال وأورد ان هذا مخالف لما يأتى ان الاستثناء من الاثبات نفي وأجيب بأن مايأتى بحسب ظاهر اللفظ لا باعتبار المعنى والواقع والقول بان ماهنا على غير ما يأتى مردود بان ماهنا طريقة الجادة اه وبهذا تعلم وجه ترجيح الامام مذهب أبى حنيفة

(١) قال الاسنوي « وأجاب فى المعالم بان اثبات الالهية الخ » أقول وأجاب الجلال المحلى من قبل الحنفية عن هذا الدليل وعن الاستدلال بالاستثناء المفرغ فقال وجعل الاثبات في كلمة التوحيد بعرف الشرع وفى المفرغ نحو ماقام الازيد بالعرف العام اه . ومعنى ذلك انه لا يلزم من كون الاستثناء من النفى اثباتا فى كلمة التوحيد وفى المفرغ كون الاستثناآت من النفى اثباتا وبالعكس لكن يرد على ما أجاب به الجلال ان عرف الشارع حادث والكلام فى كلمة التوحيد قبل حدوثه فلا يتم الجواب الا اذا قلنا ان المخاطب حينئذ لم يكن منكراً

أبو حنيفة بمثل قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور وتقديره لاصحة للصلاة الا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان كل ما وجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك فانها قد لاتصح لفوات شرط آخر ولم يجب الامام

لوجود الاله وانما يقوله بالشركة فلم يكن القصد الا نفي الشركة وحينئذ يرجع الى جواب الامام . وأقول ان كلمة التوحيد اما ان يقدر الخبر فيها موجود فالمعنى لااله موجود الا الله فلم يلزم منه عدم امكان اله سوى الله تعالى ولايتم التوحيد الكامل واما أن يقدر فيها الخبر ممكن فالمعنى لااله ممكن بالامكان العام المقيد بالوجود الا الله تعالى فلم يلزم منه وجوده تعالى فلم تفد التوحيد أصلا وأجابوا عن ذلك أولا كما نقل عن شارح المختصر بان افادة هذه الكلمة للتوحيد مبنى على عرف الشارع فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدرت الموجود وان شئت قدرت الممكن ونقول ليس المعنى ماذكر المعترض بل عرف الشارع وقع على أن المعنى ليس اله ممكنا وموجودا الا الله فانه موجود واجب وأجابوا ثانياً كما هو منقول عن بعض الحنفية ان وجوده تعالى تقرر في بداهة العقول لان المنكر لم يكن دهريا والمقصود منه نفي الشريك فالمخاطب مشرك وحينئذ نختار أن الخبر المقدر ممكن فلزم منه نفي امكان اله سواه تعالى وأما وجوده تعالى فلكونه مسلما لايحتاج الى التنبيه ولكن الحاجة الى مايفيد التوحيد بالنظر الى وجوده تعالى ولا يعرف في الشرع كلمة سوي هذه الكلمة وضعت لذلك الى آخر ما أجابوا به مما لايجدي نفعا وقد أجاب الراغب في سفينته ان الا في كلمة التوحيد ليست اداة استثناء وانما هي وصف بمعنى غير كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ لو جعلت الا في هذه الآية اداة استثناء لفسد المعنى فكذا في كلمة التوحيد لوجعلت الا اداة استثناء لم تفد التوحيد ولكن الشارع وضعها لذلك وعلى كل حال فهم مسلمون جميعا اذ كلمة التوحيد لاتفيده الا بعرف الشارع أو نجعلها صفة بمعنى غير وعلى كل حال فلايصح الاستدلال بها على الحنفية لانها ان كانت بمعنى غير فالكلام فيها خارج عن موضوع الاستثناء وان كانت اداة استثناء فهذه الكلمة باتفاق انها انما أفادت الاثبات من العرف فلا تصلح

عن هذا الدليل لا في المحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير معروف [1] وبتقدير صحته فجوابه من ثلاثة اوجه : أحدها وهو ماذكره المصنف ان الحصر قد يؤتى به للمبالغة لا للنفى عن الغير [2] كقوله الحج عرفة وههنا كذلك لان الطهارة لما كان أمرها متأكدا صارت كانه لاشرط للصحة غيرها حتى اذا وجدت توجد الصحة . الثاني ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن ان قولنا ان الاستثناء من النفى اثبات يصدق باثبات صورة واحدة من كل استثناء [3]

للتمسك على افادة ذلك بمقتضى اللغة كما هو مدعي اولئك القوم كما أن ماقيل أن انكار دلالة ماقام الا زيد على ثبوت القيام لزيد كما هو رأى الحنفية من عدم دلالة الاستثناء من النفى على الاثبات يكاد يلحق بانكار الضروريات مدفوع بان القدر الضرورى هو دلالة الاستثناء المفرغ على ماذكر ولايلزم أن تكون الدلالة بمقتضى اللغة بل يكفى أن تكون الدلالة عليه عرفا والحنفية لاينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع اللغوى فالمنكر ليس ضروريا وما هو ضروري غير منكر

(١) قال الاسنوي « وهو حديث غير معروف » أقول هذا الحديث وان لم يكن معروفا بهذه الالفاظ لكنه معروف بلفظ لايقبل الله الصلاة الا بطهور وهو حديث صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد ذكر فى رسالة مفردة أسانيد كثيرة له فافهم كذا فى فواتح الرحموت على المسلم

(٢) قال الاسنوى « وهو ماذكره المصنف الخ » أقول اجاب الحنفية عن ذلك الوجه بان الحمل على المبالغة خلاف الاصل لاسيما فى الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم أصلا

(٣) قال الاسنوي « الثانى ماقاله صاحب الحاصل وهو حسن ان قولنا ان الاستثناء من النفي اثبات يصدق الخ » أقول حاصله ان مدعانا ان الاستثناء من النفى اثبات لا انه اثبات لكل فرد عموما وفى كل حين عموما فالمعنى لا صلاة فى حال من الاحوال الا فى حال الطهارة فى الجملة قطعا وقد يرد هذا الجواب فان المعنى لاصلاة صحيحة الا صلاة بطهور فالنكرة موصوفة فى الاثبات فتعم

لان دعوى الاثبات لا عموم فيها بل هى مطلقة وحينئذ فيقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم أى لا يقتضى ثبوت صحة الصلاة فى جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك بالمرة الواحدة . الثالث ماقاله الآمدى أن هذا استثناء من غير الجنس [1] لانه لا يصدق عليه اسم الاول ولكن انما سيق هذا لبيان اشتراط الطهارة فى الصلاة والاستعمال يدل عليه كما يقال لا قضاء الا بورع أو بعلم وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية وقد تقرر أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لجواز عدمه لوجود مانع أو انتفاء شرط وما قاله حسن الا دعواه أنه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد لان هذا استثناء مفرغ والمفرغ من تمام الكلام

فيلزم صحة كل صلاة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقرير الا بالرجوع الى التزام العموم والتخصيص بقاطع فيكون الجواب حينئذ ان مقتضى الحديث اثبات صحة الصلاة لكل فرد عموما وفى كل حين عموما لكن بطلان الصلاة فى بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط أمر آخر من الاستقبال والستر وغير ذلك . وهذا لا يضر مدعانا من أن الاستثناء من النفى اثبات فان هذا القاطع مخصص لعموم حكم الاستثناء وانما يضر لوادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الطهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية مافى الباب انه ظاهر فى ثبوت الصحة ولو مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع الذى اقتضى اشتراط هذه الشروط الاخر

(١) قال الاسنوى « الثالث ماقاله الآمدى ان هذا استثناء من غير الجنس الى آخره » أقول حاصل ماقاله الآمدى ان الاستثناء منقطع فلا اخراج بل فيه حكم آخر وهو ثبوت شرطية الطهارة لصحة الصلاة ولا يلزم من وجودها وجود صحة الصلاة كما هو الحكم فى كل شرط لجواز عدم الصحة لوجود مانع أو انتفاء شرط آخر

بخلاف المنقطع [1] المسئلة الثالثة في حكم الاستثناآت المتعددة وقد أهملها ابن الحاجب وحكمها أنها ان تعاطفت أي عطف بعضها على بعض عادت كلها الى المستثنى منه [2] نحو له على عشرة الا ثلاثة والا اثنين فيلزمه خمسة وكذلك ان

---

(١) قال الاسنوى « وما قاله حسن الا دعواه انه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد الخ » أقول محصله انه استثناء مفرغ وهو لايكون الا متصلا كما تقرر فى النحو وقد يقال كونه مفرغا غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير هكذا لاصلاة موجودة الا صلاة بطهور فالمستثنى منه هو الصلاة فالوجه فى دفع كلام الآمدى أولا ان الانقطاع لكونه لا اخراج فيه بغيرصحة الصلاةعمومالكن قد تكون مقرونة ابالطهارة وثانيا ان الاتصال ممكن بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذى يصار اليه لضرورة شديدة وما قاله الاسنوى فى بيان كلام الآمدى من قوله ولكن انماسبق الخ من حيث تسليم أنه لا اخراج في هذا الاستثناء بل فيه حكم آخر هو ما سبق له وهو بيان اشتراط الطهارة الخ لا يتم الا اذا سلمنا ان الاستثناء منقطع ومتى بطل كونه منقطعا بطل هذا أيضا فما قاله الآمدى لاحسن فيه

(١) قال الاسنوي « وحكمها انها ان تعاطفت الى آخره » أقول هذهالمسألة بكلا قسميها لايقول بها الحنفية فهم لايجيزون الاستثناء من المستثنى لان المستثنى عندهم لاحكم فيه بل هومسكوت عنه عندهم فجميع الاستثناءات ترجع الى المستثنى منه الاول نفى مثال المساوي نحوله على عشرة الا اثنين والا اثنين يكون المقر به ستة ان لم يقصدالتأكيد فان قصد التأكيدكان المقر به ثمانية وفى المثال الثاني يلزمه خمسة وكذا اذا قال له على عشرة الا ثلاثة والا اثنين يكون المقر به خمسة واما اذا لم يكن معطوفا ولا مستغرقا كما لو قال له على عشرة الا ثمانية الا سبعة الا ستة فلايجوز ان يحمل الا سبعة على انهااستثناءمن الا ثمانية ولا ان يحمل الا ستة علي انها استثناءمن الا سبعة لما أن المستثنى كما قلنا لا حكم فيه عندهم بل يكون قوله الا سبعة رجوعاً عن استثناء الثمانية من العشرة الى السبعة وقوله الا ستة رجوع عن استثناء السبعة فكانه من أول الامر قال له

لم تكن معطوفة ولكن كان الثانى مستغرقا للاول قال فى المحصول سواء كان مساويا نحوله على عشرة الا اثنين الا اثنين بالتكرار أو أزيد نحو له على عشرة الا اثنين الا ثلاثة فيلزمه فى المثال الاول ستة وفى الثانى خمسة ولك أن تقول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اعتراف كما سيأتى والتأكيد أيضا خلاف الاصل والمساوى محتمل لكل منهما فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد وللنحويين فى هـذا القسم وهو المستغرق مذهبان : أحدهما ما اقتضاه كلام المصنف ، والثانى وهو مذهب الفراء ان الثانى يكون مقرا به فيلزمه فى المثال الاول عشرة وفى الثانى أحد عشر. قوله « والا » أى وان لم يكن الثانى معطوفا ولا مستغرقا فيعود الاستثناء الثانى الى الاستثناء الاول أى يكون مستثنى منه وحينئذ فـلا بد من مراعاة ما تقدم لك وهو ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس فاذا قال له على عشرة الا ثمـانية الا سبعة الا ستة فتكون السبعة مستثناة من الثمانية وعلى هذا فتكون لازمة لانها مستثناة ممـا لا يلزم والستة مستثناة من السبعة فتكون غير لازمة لانها مستثناة ممـا يلزم وحينئذ فلزمه فى هذا الاقرار ثلاثة لانه لمـا قال على عشرة الا ثمانية أى لا يلزمنى فيبقى درهمان ثم قال الا سبعة أى تلزمنى فتضمها الى الدرهمين فتصير تسعة ثم قال الا ستة أى لا تلزمنى فيبقى ثلاثة . وهذا الذى جزم به من كون كل واحد يعود الى ما قبله هو مذهب البصريين والـكسائى واستدل له المصنف بأنه أقرب وقال بعض النحويين تعود المستثنيات بها الى المذكور أولا وقال بعضهم يحتمل الامرين

قال * « الرابعة قال الشافعى المتعقب للجمل كقوله تعالى الا الذين تابوا يعود اليها وخص أبو حنيفة بالاخيرة وتوقف القاضى والمرتضى وقيل ان كان بينهما تعلق فللجميع مثل أكرم الفقهاء والزهاد أو أنفق عليهم الا المبتدعة والا فللاخيرة . لنا ما تقدم أن الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فكذلك الاستثناء قيل خلاف الدليل خولف

على عشرة الاستة فيلزمه أربعة متى كانت هذه الاستثناءات متصلة وغير متعاطفة

في الاخيرة للضرورة فبقيت الاولى على عمومها . قلنا منقوض بالصفة والشرط »
أقول شرع في حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا » فان هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل الجملة الاولى آمرة بجلدهم والثانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة مخبرة بفسقهم وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي ان الاستثناء يعود الى الجميع (١) اذا لم يدل الدليل على اخراج البعض لكن بشرطين : أحدهما

---

(١) قال الاسنوي « وفى حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي الخ »
أقول ان الخلاف ثابت في الاستثناء بعد جمل متعاطفة مطلقا سواء كان العطف بالواو أو الفاء أو ثم كما في التحرير وأقره عليه في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ولذلك قال في جمع الجوامع والوارد بعد جمل متعاطفة للكل الى ان قال وقيل ان عطف بالواو اه فاطلق في الاول وحكى اشتراط العطف بالواو بقيل وقد ذكر في التمهيد ان الاصحاب اطلقوا في عود الاستثناء للجميع كما قاله الرافعي وقال شيخ الاسلام المختار عند والد المصنف يعني صاحب جمع الجوامع ان لا يقيد بالواو بل الضابط عنده العاطف الجامع بالوضع كالواو والفاء وثم وقال الزركشي التقييد بالواو انما هو احتمال لامام الحرمين والمذهب خلافه وقد صرح هو في البرهان بأن مذهب الشافعي عوده الى الجميع وان كان العطف بثم وبهذا يظهر وجه تضعيف القول الذي بعده اه فقال الحنفية يتعلق بالاخيرة فقط كما ذهب الى ذلك أبو علي الفارسي من النحاة ويتعلق بكل واحدة من الجمل عند الشافعية كما ذهب اليه ابن مالك من النحاة أيضا قال في شرح المختصر والنزاع في الظهور عند الاطلاق وعدم وجود مايعين المراد فعند الحنفية هو ظاهر في تعلقه بالاخيرة وعند الشافعية هو ظاهر في التعلق بكل واحدة منها وليس النزاع في امكان التعلق بل يجوز باتفاق الجميع ان يتعلق بالاخيرة أو بكل واحدة لانه ثبت عوده الى كل واحدة تارة وعوده الى ماعدا الاخيرة أو الى الاخيرة فقط والى ماعدا الاولى فقط فلا يتأتى من أحد دعوى النصوصية في واحد من الاحتمالات

أن تكون الجمل معطوفة كما صرح به الآمدى وابن الحاجب وغيرهما واستدلال الامام والمصنف وغيرهما يقتضيه ، الثانى أن يكون العطف بالواو خاصة كما صرح به الآمدى وابن الحاجب وامام الحرمين فى النهاية . الثاني مذهب أبى حنيفة أنه يعود الي الجملة الاخيرة خاصة قال فى المعالم وهو المختار . وفائدة هـذا الخلاف فى قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندنا تقبل لان الاستثناء يعود اليها أيضا وعنده لاتقبل وأما الجملة الاولى الآمرة بالجلد فوافقناه على أن الاستثناء هنا لايعود اليها لكونه حق آدمى فلايسقط بالتوبة. الثالث التوقف وهو مذهب القاضى والشريف المرتضى من الشيعة (1) قال فى المحصول الا أن القاضى توقف لعدم العلم بمدلوله فى اللغة والمرتضى توقف للاشتراك أي لكونه مشتركا بين عوده الى الكل وعوده الى الاخيرة لانه قد ورد عوده للكل فى قوله

وانما الذى يصلح للنزاع هو الظهور وقد نص فى شرح البديع على الظهور فى الاخيرة عند الحنفية وهو الذى يظهر من كلام الامام النسفى وأما ما قاله ابن الهمام أن الحنفية لم يصرحوا بالظهور بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل ان يكونوا متوقفين فى الظهور وان ما نسب للشافعية أخـذا من دليلهم فهو شهادة على النفى لابد من تصحيحه بالاستقراء البالغ فليس على ما ينبغى بل تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية فى صحة النسبة ومن هـذا تعلم مافي كلام الاسنوى من اشتراط ان يكون العطف بالواو خاصـة وانه مبنى على ضعيف

(1) قال الاسنوى « الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى من الشيعة الخ » أقول قال فى شرح المختصر وهذان القولان الوقف والاشتراك موافقان لنا فى الحكم لانهما قاضيان بالتعلق بالاخيرة والوقف فى غيرها الى أن يقوم دليل وان خالفا في المأخذ لان مأخذهم فى تعين الاخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان للكل فلها أيضاً ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة وكذا فى الاشتراك وأما عندنا فالمأخذ الظهور فى الاخيرة اه

تعالى « أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا » وورد عوده أيضا الى الاخيرة فى قوله تعالى « ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده » والاصل فى الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا قال فى المنتخب وما ذهب اليه القاضى هو المختار وصرح به فى المحصول فى الكلام على التخصيص بالشرط وذكر فيه وفى الحاصل هنا نحوه أيضا * الرابع ما ذهب اليه أبو الحسين البصرى وقال فى المحصول انه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم أنه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء اليها والا يعود الى الاخيرة خاصة (1) والمراد

(١) قال الاسنوى « الرابع ما ذهب اليه أبو الحسين البصرى انه ان كان بين الجمل تعلق الخ » أقول تفصيل مذهب أبى الحسين البصرى المعتزلى انه ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بأن يختلفا نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية أو اسما بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا أو حكما بان يكون حكمهما مختلفا نحو اكرم بنى تميم واستأجر مضر والحال أنه لا يكون فى الكلام الثانى ضمير يرجع الى الاسم المذكور فى الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بنى تميم واستأجرهم الا زيداً ولا يكون اشتراك بين الكلامين فى الغرض المسوقين له فالاستثناء فى حين ظهور الاضراب للاخيرة فقط وان لم يظهر الاضراب اما بأن لا يختلفا نوعا واسما وحكما أو يختلفا فى أحدها لكن يكون فى الكلام الثانى ضمير الاول أو يختلفا ولا ضمير للاول فى الثانى لكن يشتركان فى الغرض المسوقين اليه فالاستثناء فى الصور الثلاث للجميع ومن ذلك آية القذف وهى قوله تعالى « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا » لان الغرض من الجمل وهو الاهانة والانتقام واحد فابو الحسين يوافق الشافعية لان حاصل مذهبه ان الاستثناء بالجميع الا لمانع الا انه قصر المانع على ما فصله بخلاف الشافعية فانهم لم يقصروا المانع على ما قال فالخلاف بينه وبين الشافعية ان كان

بالتعلق كما قال فى المحصول هو أن يكون حكم الاولى أو اسمها مضمرا فى الثانية فالحكم كقولنا أكرم الفقهاء والزهاد الا المبتدعة تقديره وأكرم الزهاد وأما الاسم فكقولنا أكرم الفقهاء أو أنفق عليهم الا المبتدعة فقوله عليهم أى على الفقهاء وقد اشار المصنف الى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهمه واجتنب غيره . وانما أعيد الاستثناء ههنا الى الكل لان الثانية لا تستقل الا مع الاولى بخلاف ما اذا لم يكن بين الجمل تعلق لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الى جملة أخرى الا وقد تم غرضه من الاولى فلو كان الاستثناء راجعا الى الجميع لم يكن مقصوده من الاولى قد تم قوله « لنا » أى الدليل على المذهب المختار وهو مذهب الشافعى أن الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرها أى كالصفة والظرف والمجرور فيجب ان يكون الاستثناء كذلك والجامع عدم الاستقلال . مثاله اكرم بنى مضر وأطعم بنى ربيعة محتاجين أو ان كانوا محتاجين أو المحتاجين أو عند زيد أو يوم الجمعة * واعلم أن الامام نقل عن الحنفية هنا انهم وافقونا على عود الشرط الى الكل كما نقله المصنف قال وكذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل فى الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الادباء أن الشرط يختص بالجملة التى تليه فان تقدم اختص بالاولى وان تأخر اختص بالثانية ثم قال والمختار التوقف كما فى الاستثناء ، وسوى ابن الحاجب بينه وبين الاستثناء فعلى هذا يأتى فيه التفصيل الذى سبق نقله عنه وأما الحال والظرف والمجرور فقال أعنى الامام انا نخصهما بالاخيرة على قول ابى حنيفة [1] وحينئذ فاستدلال المصنف بهما على ابى حنيفة باطل وأما الصفة فلم

ففى تعيين الموانع وهو أمر آخر لا يتعلق بالنزاع الاصلى

(١) قال الاسنوي « وأما الحال والظرف والمجرور الخ » أقول حاصله ان النقض على الحنفية بالحال والشرط والصفة والظرف والمجرور غير صحيح لان النقض انما يصح لو وافقوا على ماادعاه المصنف ولكن الكل على الخلاف ماعدا الشرط ولذلك قال فى مسلم الثبوت وما فى المنهاج من النقض بالحال والشرط والصفة وغيرها ففيه انه لا اتفاق الا في الشرط خاصة كما صرح به الامام الرازى

يصرح الامام بحكمها لـكنها شبيهة بالحال وقد علمت ان الحال يختص بالاخيرة عند الخصم . قوله « قيل خـلاف الدليل » أى احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء

فلا نقض الا به وسيأتي وجه الفرق اه ووجه الفرق كما يؤخذ مما وعد به أن الشرط للحكم التعليقى بخلاف الاستثناء فانه تنجيز ولا يلزم اتحادما وضع لنوعى الحـكم التعليقى والتنجيزى فى الاحكام ألا ترى ان الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالـكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء فى الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لايصح بل لابد فى استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فان ألحق الاستثناء بالشرط لانه تخصيص غير مستقل مثله فيكون مثله فى الاحكام كان قياسا فى اللغة حتما ولا يقبل منهم قولهم وجدنا محاورات المخصصات الغير المستقلة على نمط واحد فلا قياس فى اللغة قلنا ليس كذلك لما قدمناه من أن الشرط للحكم التعليقى الى آخر ما ذكرناه فليس الحاق الاستثناء بالشرط الا قياسا فى اللغة وهو باطل على ان الشرط مقدم تقديرا لان له صدارة الـكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالاول لانه مقارن له تقديراً بخلاف الاستثناء فانه مؤخر فلا يتعلق الا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق وقول شارح المختصر يقدم على مايرجع اليه فقط فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع وان كان للـكل قدم على الـكل فلا يلزم من تقدير التقدم التقدم على الـكل ولا الرجوع اليها فلا يصلح ماذكرتم فارقا بين الشرط والاستثناء مدفوع بان الشرط لما زال عن مكانه واستدعى التقدم لم يتعين الاخيرة بالاتصال لانه زال هذا اللصوق فيقدم على الجميع دفعا للترجيح بلا مرجح فانه لو تقدم على البعض دون البعض وبعد زواله عن مكانه تكون نسبته الى الـكل على السوية فيلزم الترجيح من غير مرجح قطعا فقدم على الـكل فتم الفارق بين الشرط والاستثناء ولا يرد على هذا انه لم لايجوز ان لا يكون للاخيرة فـكانه قبله فقط واذا كان تعلقه بالاخيرة أصلح فلا رجحان بلا مرجح لانه مع كونه منعا على المنع اذ هو بصدد دفع القياس غير موجه بحسب المعنى للـكل والـكلام فيما لاصارف فيه والاتصال

خلاف الدليل لكونه انكارا بعد الاقرار [1] لكن خولف مقتضى الدليل فى الجملة الاخيرة للضرورة وذلك لانه لا يمكن الغاء الاستثناء وتعلقه بالجملة الواحدة كاف فى تصحيح الكلام والاخيرة لا شك انها أقرب فخصصناه بها فبقى ماعداها على الاصل وأجاب المصنف بان هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانهما عائدان الى الكل عندكم مع أن المعنى الذى قلتموه موجود بعينه فيهما وفيما قاله المصنف فى الصفة نظر لما قدمناه من عوده الى الاخيرة عندهم وقد اختلف النحاة أيضا فى هذه المسئلة فجزم ابن مالك بعوده الى الجميع وخصه أبو على الفارسى بالاخيرة كما نقله عنه ابن برهان فى الوجيز قال لان العامل فى المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء الى الجميع لاجتمع عاملان على معمول واحد وهو محال [2] لانه

فى اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالاخيرة أولى لان نسبته الى الكل على السوية فلا اصلحية أصلا كما يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح

(١) قال الاسنوى « احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل الخ » أقول قالوا المراد بالضرورة عدم الافادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعيا فالاستثناء لعدم استقلاله ضرورى التعلق والاخيرة تكفى فلا يتعلق بما عداها لكن يرد على هذا ان الكلام فى قدر الضرورة فانه لم لايجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وهو عند الشافعية موضوع للاخراج عما قبله متعددا كان أو واحدا فافادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة وقد يقال فى دفع هذا انه ضرورى التعلق لانه غير مستقل والاصل فى المعمول انه يلى العامل ان كفى فى الافادة وههنا الاخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالاخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا فان المخالف قد يمنع ان الاخيرة كافية لما ذكرناه من انه موضوع للاخراج عما قبله مطلقا واحدا أو أكثر

(٢) قال الاسنوى « لان العامل فى المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء الخ » اقول اعلم ان العامل فى المستثنى هو الا كما هو الصحيح عند سيبويه والمبرد وقيل العامل فيه هو ما قبلها فليعد الى الجميع ويقدر استثناء آخر عقيب

يؤدى الى أن يكون الشيء الواحد مرفوعا ومنصوبا كما فى الآية المذكورة

قال « الثانى الشرط وهو مايتوقف عليه تأثير المؤثر لاوجوده كالاحصان وفيه مسألتان » * أقول هـذا هو القسم الثاني من أقسام المخصصات المتصلة والشرط فى اللغة هو العلامة ومنه أشراط الساعة أى علاماتها وفى الاصطلاح ماذكره المصنف ولا شك أن توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين أحدهما أن يكون في وجوده وذلك بأن يكون ذلك الغير علة للمؤثر أو جزءاً من علته أو شرطا لعلته أو يكون جزءاً من نفس المؤثر لان الشيء أيضاً يتوقف في وجوده على جزئه وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر أيضا لان التأثير متوقف على وجود المؤثر وكل ما توقف عليه المؤثر توقف عليـه التأثير بطريق الاولى الثاني أن يتوقف على الغير فى تأثيره فقط وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله مايتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ماتقدم من الشرط وغيره وقوله لاوجوده معطوف على تأثير المؤثر أى لا يتوقف وجوده يعني وجود المؤثر وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط فان التأثير متوقف على هذه الاشياء بالضرورة كما قدمناه ولكن ليس هو التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تأثيره كالاحصان فان تأثير الزنا فى الرجم متوقف عليه وأما نفس الزنا فلا لان البكر قد تزنى وهذا التعريف انما يستقيم على رأى المعتزلة والغزالى

ما قبل الاخيرة ويكون قد حذف ما قبلها لدلالة الآخر عليـه ولا وجه لعود المستثنى المتأخر للجمل مع القول بان العامل الا . وقد انحل لنا بهذا اشكال كبير على الشافعية وهو ان اعادتهم الاستثناء الى الجمل مع القول بان العامل فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه يلزم عليه توارد عوامل على معمول واحـد فاندفع الاشكال كذا يؤخذ من حاشية العطار على جمع الجوامع وبهذا اندفع قول الفارسى ان العامل فى المستثنى هو الفعل المتقدم الخ وكذا يندفع اذا قلنا ان العامل فى المستثنى هو الا على الصحيح عند سيبويه والمبرد وعلى كل حال فالادلة فيما يظهر متكافئة ولكل وجهة

فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات[1] لكن المعتزلة يقولون انها مؤثرة بذاتها والغزالى يقول بجعل الشارع وأما المصنف وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات على الحكم وعلامات عليه كما سيأتى في القياس فلا تأثير ولا مؤثر عندهم فان قيل ينتقض بذات المؤثر فان التأثير متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها ان المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشيء على نفسه قلنا انما ينتقض ان لو قلنا بمذهب الاشعرى وهو أن الوجود عين الماهية[2] والمصنف

---

(١) قال الاسنوى « وهذا التعريف انما يستقيم على رأى المعتزلة والغزالى فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات الخ » اقول مراد المصنف أن المؤثر اما ان يكون عقليا أو جعليا كالعلل الشرعية فلا يرد ان العلل الشرعية لا تأثير لها حتى تتوقف على المشروط فكيف بعد هذا يقول الاسنوى ان ذلك خاص بالمعتزلة والغزالى الى آخر ماقال ويقول واما المصنف وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات الخ والحق ان كلا من العلل العقلية والشرعية مؤثرة بمعنى ان تأثير الفاعل يتوقف عليها لنقص فى الآثار لا لعجز فى الفاعل وهو الواجب جل شأنه والشرط علة من العلل لكنه علة خارجية فقول المصنف ما يتوقف الخ أي شيء خارج يتوقف الخ وقد اشتهر ذلك فكانت الشهرة قرينة على الارادة وكان المتبادر من هذا التعريف ان ما يتوقف عليه التأثير مغاير للمؤثر والعلل مطلقا انما هى لحاجة الامكان كما عليه المحققون ومنهم المصنف والاشاعرة المحققون لا يخالفون فى ذلك لان كونها امارات على الحكم وعلامات عليه لا ينافى ان الشارع اناط بها الاحكام ولذلك كان القياس ولولا ذلك ما امكن القياس اذ لا تلازم بين العلامة الحقيقية والمعلم بها وقد قدمنا ان العلماء اختلفوا فى العلل الشرعية فقال فريق انها مؤثرة وقال فريق انها باعثة وقال فريق انها أمارات وبينا هناك أن الخلاف لفظى وبينا وجه ذلك فارجع اليه

(٢) قال الاسنوى « قلنا انما ينتقض أن لو قلنا بمذهب الاشعرى وهو أن الوجود عين الماهية الخ » أقول النقض حاصل على المذهبين مذهب الاشعري القائل بالعينية ومذهب غيره القائل بأن الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة

لا يراه بل يختاران الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم فى الاشتراك فعلى هذا يصدق ان وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وللفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما قاله فى المحصول *
واعلم أن الشرط قد يكون شرعيا كما مثلناه وقد يكون عقليا كما تقول الحياة شرط فى العلم والجوهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغويا نحو ان دخلت الدار فأنت طالق وكلام الامام يقتضى ان المحدود هو الشرط الشرعي (١)

للماهية والقول بأن وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر فساده ظاهر لان الوجود وان كان زائداً لا يتوقف على الذات الموجودة والا لزم أن تكون الذات موجودة قبل وجودها وهذا باطل بالبداهة لان قول المصنف لا وجوده لم يأت به ليخرج به ذات المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط كما قال الاسنوى كما أن النقض بذات المؤثر قد أورده السعد فى شرح الشرح حيث قال لكنه يشكل بنفس السبب فانه يصدق عليه أنه يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته قلنا قوله لا وجوده يخرج ذات المؤثر لما علمت أن ذات المؤثر يتوقف عليها تأثيرها لا وجودها فضلا عن أن الوجود مطلقا سواء كان عين الذات أو زائداً على الذات لا يتوقف على الذات الموجودة فلذلك قلنا ان ذات المؤثر خارجة عن الجنس ومرادنا بقولنا ما يتوقف كون ما يتوقف عليه التأثيرمغايراً للمؤثر فيه الى آخر ماقدمناه . على أن الخلاف بين القائلين بان الوجود عين الموجود مطلقاً فى الواجب والممكن كالاشعرى والقائلين بانه عين فى الواجب زائد فى الممكن كما يقول الحكماء والقائلين بانه زائد مطلقا فى الواجب والممكن كما يقول أكثر الاشاعرة خلاف لفظى كما بيناه فى حواشينا على خريدة الدردير وفى كتابنا القول المفيد فقول الاسنوى وللفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته قول لا يرضاه المصنف وباطل فى ذاته كما علمت

(١) قال الاسنوى « وكلام الامام يقتضى أن المحدود هو الشرط الشرعى »
أقول ان المحدود عام شامل للعقلى والشرعى والعادى واللغوى ولكن المخصص

قال « الاولى الشرط ان وجد دفعة فذاك والا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه أو ارتفاع جزء منه ان شرط عدمه * الثانية اذ كان زانيا ومحصنا فارجم يحتاج اليهما وان كان سارقا أو نباشا فاقطع يكفى أحدهما وان شفيت فسالم وغانم حر فشفى عتقا وان قال أوفيعتق أحدهما ويعين » أقول ذكر فى الشرط مسئلتين احداهما ان المشروط متى يوجد وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة وقد يوجد على التدريج فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل فى الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود ان علق على الوجود وعند أول أزمنة العدم ان علق على العدم وان وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلا فان كان التعليق على وجوده كقوله ان قرأت الفاتحة فانت حر فيوجد المشروط وهو الحرية عند تكامل اجزاء الفاتحة وان كان على العدم كقوله لزوجته ان لم تقرأى الفاتحة فانت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرأت الجميع الا حرفا واحدا لان المركب ينتفى بانتفاء جزئه. المسئلة الثانية فى تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة

هو اللغوى فقط ولذلك قال فى جمع الجوامع مع شرحه للجلال للايضاح الثانى من المخصصات المتصلة الشرط بمعنى صيغته وهو أى الشرط نفسه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ثم قال الجلال ثم هو عقلى كالحياة للعلم وشرعى كالطهارة للصلاة وعادى كنصب السلم لصعود السطح ولغوى وهو المخصص كما فى أكرم بنى تميم ان جاءوا أي الجائين منهم فينعدم الاكرام المأمور به بانعدام المجىء ويوجد بوجوده اذا امتثل الامر وهو أي الشرط المخصص كالاستثناء اتصالا اه . وكذا تعريف المصنف فان المراد بالشرط المخصص وهو اللغوى ولكن عرفوا الشرط بجميع أنواعه ثم ذكروا أن المخصص هو نوع واحد منها وهو اللغوي وأما الاقتصار على الشرط الشرعى فلا يفيد الغرض المقصود لكن قال في مسلم الثبوت وأما الشرط اللغوى فهو العلامة ومنه اشراط الساعة قال فى الفواتح عليه فيه اشارة الى أن الشرط اللغوى لا يصلح قسما منه كما زعم ابن الحاجب والى أن الشرط اللغوي العلامة لامدخول

أقسام لان الشرط قد يكون متحدا نحو ان قمت فانت طالق وقد يكون متعدداً اما على سبيل الجمع نحو ان كان زانيا ومحصنا فارجمه فيحتاج اليهما للرجم واما على سبيل البدل نحو ان كان سارقا أو نباشا فاقطعه فيكفي واحد منهما في وجوب القطع. والمشروط أيضا على ثلاثة أقسام: فمثال الاول قد عرفته ومثال الثاني ان شفيت فسالم وغانم حر فاذا شفى عتقا ومثال الثالث أن يأتى بأو فيقول ان شفيت فسالم أو غانم حر فاذا شفى عتق واحد منهما ويعينه السيد واذا ضربت ثلاثة فى ثلاثة صارت تسعة . وقد أهمل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفاء بما تقدم وذكر تعددهما على الجمع والبدل ومجموع ذلك أربعة أقسام لانه الحاصل من ضرب اثنين فى اثنين قال فى المحصول واتفقوا على انه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقى. وقد تقدم في الاستثناء حكم الشرط الداخل

ان واخواتها كما زعمه أيضاً اه ثم قال فى المسلم وأما تسمية النحاة مدخول ان واخواتها شرطا فلصيرورته علامة على الجزاء اذ كثيراً ما يستعمل فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره أي فيكون علة موجبة فيستلزم وجوده لوجوده لا نفيه لنفيه اه ومقتضى كلام ابن الحاجب ان مدخول إن وأخواتها لا يدخل فى تعريف الشرط المذكور حيث لم يكن قسما منه والحق ان المراد باللغوى هنا النحوى لان مدخول ان واخواتها كما يسمي شرطاً نحويا يسمي شرطا لغويا أيضاً لان المركب من ان وأخواتها ومن مدخولها لفظ مركب وضع لمعنى يعرف من اللغة وان كان النحوى يبحث عنه من وجه آخر فهو قسم من المعروف وهو المقصود بالذات ولذلك قال الجلال المحلى تفسيراً لقول مصنفه (الثانى الشرط) بمعنى صيغته ثم قال فى أقسام الشرط كما قدمناه ولغوى وهو المخصص كما في أكرم بني تميم ان جاءوا الخ فصرح بان مدخول ان شرط لغوى وانه من أقسام الشرط وانه المخصص دون غيره خلافا لما زعمه ابن الحاجب ولذلك قال البدخشى [illegible] بعد أن قسم الشرط الى عقلى وشرعى ولغوي الثالث كقولنا ان دخلت الدار من قولنا أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب [illegible] أن

على الجمل [1]

قال « الثالث الصفة مثل فتحرير رقبة مؤمنة وهى كالاستثناء » أقول هذا هو القسم الثالث من أقسام المخصصات المتصلة وهو التخصيص بالصفة نحو أكرم الرجال العلماء فان التقييد بالعلماء مخرج لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وهو تمثيل غير مطابق فان هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم [2] لان رقبة غير عامة لكونها نكرة فى سياق الاثبات ولم يزد الامام على قوله كقولنا رقبة مؤمنة وهو محتمل لما أراده المصنف ولغيره من الامثلة الصحيحة بأن تكون واقعة فى نفى أو شرط كما تقدم. قوله «وهى» أى والصفة كالاستثناء يعنى فى وجوب الاتصال وعودها الى الجمل. وفصل فى المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا ان كانت الجملة الثانية متعلقة بالاولى نحو أكرم العرب والعجم المؤمنين فان لم تكن فانها تعود الى الاخيرة فقط وقد عرفت ضابط التعلق فى المسئلة السابقة وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها الى الاخيرة مطلقا كما قال به في الاستثناء وليس كذلك كما تقدم [3]

ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء الى آخر ما قال

(١) قال الاسنوي « وقد تقدم حكم الشرط الداخل على الجمل » وهو أن الظاهر رجوعه للجميع الا اذا قام دليل على خلاف ذلك بخلاف الاستثناء عند الحنفية وقد تقدم ما يتعلق بذلك

(٢) قال الاسنوى « وهو تمثيل غير مطابق فان هذا من باب تقييد المطلق الخ » أقول ومثله فى البدخشى حيث قال وفيه نظر الخ ونسبه للفنرى ولعل المصنف مثل بذلك للاشارة الى أنه لافرق فى الحكم بين تقييد المطلق بالصفة وتخصيص العام بالصفة والخطب فى المثال سهل

(٣) قال الاسنوي « وكلام المصنف مشعر بان أبا حنيفة يقول بعودها الى الاخيرة مطلقاً وليس كذلك كما تقدم الخ » أقول قد تقدم أن الاسنوى نفسه اعترض على الامام فى استدلاله على رجوع الاستثناء للجميع بالحال والظرف والمجرور وقال ان استدلاله بذلك باطل لان الامام نص على رجوعها للاخيرة

ومشعر أيضا بجريان الخلاف المذكور فى الاستثناء فى اخراج الاكثر والمساوى والاقل وفيه نظر

قال « الرابع الغاية وهي طرفه . وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل أتموا الصيام الى الليل ووجوب غسل المرفق للاحتياط » أقول هذا هو القسم الرابع من أقسام المخصصات المتصلة وهو الغاية وغاية الشيء طرفه ومنتهاه وقد أعاد المصنف الضمير على لفظ الشيء وهو غير مذكور للعلم به وللغاية لفظان الى كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل وحتى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن . قوله « وحكم ما بعدها مخالف » أى حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها وهذه الغاية يحتمل أن يكون أراد بها المصنف ما أراد بالغاية بالتفسير

على مذهب أبى حنيفة ثم قال وأما الصفة فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال الخ فان هذا صريح بقوله تعود الصفة الى الاخيرة كالحال وهذا هو الواقع كما قدمناه ولذلك قال فى مسلم الثبوت والوصف فى تعقبه المتعددة أى المعطوفة بعضها على بعض كتميم وقريش الطوال كالاستثناء قال فى الفواتح عليه فى تعقبه الجمل المتعاطفة مذهباً ومختاراً اه . وقال فى جمع الجوامع الصفة كالاستثناء فى العود قال شارحه الجلال فتعود الى كل المتعدد على الاصح ومن هذا تعلم أن كلام المصنف مشعر بان الخلاف فى الاستثناء فى اخراج الاكثر يجرى فى الصفة أيضاً ولذلك قال العطار على جمع الجوامع قوله فى العود اي وفى الاتصال وصحة اخراج الاكثر فلو ترك قوله فى العود لكان أعم . اه فاندفع نظر الاسنوى ومثله نظر البدخشي . ومن هذا تعلم أيضا أن ما نقله البدخشى عن الخنجى من أن أبا حنيفة والشافعي قد اتفقا على عودها للجميع غير صحيح وان الحق ما نقله عن المراغى وان دعوى الفنرى أنه لم يوجد فى كتب الحنفية ما يعبر به عن هذه المسئلة دعوى غير بينة منه مع علو كعبه فى العلم فان كتب الحنفيه اصولا وفروعا خصوصاً فى الوقف مشحونة بما يعرب عن هذه المسئلة وانها تعود الى الاخيرة لكن اذا حملنا كلام المصنف على أن تشبيه الصفة بالاستثناء عام فى تعقبه للجمل المتعاطفة مذهباً ومختاراً كان ماهنا مخالفا لما قدمه

المتقدم وهو الطرف وهو فاسد[1] فانه لو كان المراد ذلك لقال وحكم ما بعدها مخالف لها ويحتمل أن يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف وهو فاسد أيضا وان كان كلام الامام يقتضيه لان المسئلة المفروضة وهى التى وقع الخلاف فيها انما هو فيما دخل عليه الحرف لافى الواقع بعد ما دخل عليه الحرف ويحتمل أن يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه فيكون أراد بالغاية ثانيا خلاف ما أراد بها أولا وهو غير ممتنع وأطلق على الحرف اسم الغاية وهو مستعمل فى عرف النحاة وحاصل المسئلة أن ما بعد الحرف

من دعواه أن أبا حنيفة قائل بأن الصفة ترجع الى الجميع وان كانت تلك الدعوى غير مطابقة لمذهب أبى حنيفة فينبغي أن يحمل كلام المصنف على التشبيه بحسب البحث والتفصيل لا بحسب المذاهب كما هو ظاهر عبارة الامام فى المحصول كما قاله البدخشي

(١) قال المصنف « الرابع الغاية وهي طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها الخ » قال الاسنوى « وهذه الغاية يحتمل أن يكون أراد بها المصنف ما اراد بالغاية بالتفسير المتقدم الخ » أقول الاحتمالات الثلاثة التى خطأ الاول والثانى منها وصوب الثالث وأقول لا مانع من أن يكون مراد المصنف من الغاية الطرف ولا فساد فيه لانه لاشك أن حكم ما بعدها كما يصدق أنه مخالف لها يصدق أنه مخالف لما قبلها فان طرف الشيء نهايته وحكم ما بعدها انما كان مخالفا لها باعتبارها جزءا لهذا الشيء فان حكم ما بعدها مخالف للمغيا كله ومنه غايته وطرفه كما أنه لا مانع من أن يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف ولا فساد فيه لان ما دخل عليه الحرف في الآيتين الممثل بهما هو المرافق والليل فهما غاية باعتبار أنه دخل عليهما الحرف وحكم المرافق في الغسل بمقتضى كونها غاية يخالف ما قبلها وكذلك حكم الليل فى الامساك عن المفطرات خلاف حكم ما قبله غاية الامر أن الضمير فى قوله بعدها يعود على الغاية بمعنى آخر الحرف ولا ضرر فيه ويتحد هذا الوجه مع الوجه الثالث الذي قال أنه الصواب

مخالف في الحكم لما قبله أى ليس داخلا فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه[1] لان ذلك الحكم لو كان ثابتا فيه أيضا لم يكن الحكم منتهيا ومنقطعا فلا تكون الغاية غاية وهو محال مثاله قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فان الى دالة على ان الليل ليس محلا للصوم . وهذه المسئلة فيها مذاهب: أحدها ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعى كما تقدم نقله عنه في مفهوم العدد . والثانى أنه داخل فيما قبله. والثالث ان كان من الجنس دخل والا فلا نحو بعتك الرمان الى هـذه الشجرة فينظر هل هى من الرمان أم لا. والرابع ان لم يكن معه من دخل كما مثلناه[2] والا

(١) قال الاسنوى « ان مابعد الحرف مخالف فى الحـكم لما قبله الخ » أقول هذا مذهب الشافعية وأما عند الحنفية فمعنى المخالفة ان مابعدها مسكوت عنه لم يحكم فيه بحكم ماقبلها لا أنه حكم بخلافه وهى كالشرط اتحاداً وتعددا فقد يكون واحداً أو متعدداً اجتماعاً أو بدلا وهى كالاستثناء فى العود الى الجميع أو الى الاخيرة اذا عقبت بعد جمل متعاطفة والمذاهب هنا هى المذاهب المذكورة ثمة والمختار ههنا هو المختار ثمة فالمختار عند الحنفية الانصراف الى الاخـيرة وعند الشافعية الى الـكل وحجة الاسلام الغزالى والقاضى يتوقفان والرافضى مشترك فيها وابو الحسين ان ظهر الاضراب فللاخيرة والا فللكل وبعد ان قال الحنفية ان مابعد الغاية مسكوت عنه غير محكوم عليه بحكم ماقبلها قالوا ان الغاية فى كونها داخلة أو غير داخلة تفصيل وهو ان ماذكر لمد الحـكم فى الحـكم السابق وذلك بان يكون صدر الـكلام لا يتناول الغاية وما وراءها لو اقتصر عليه وبه يعلم ان الغاية لاثبات الحـكم ومده اليها فهى غاية الاثبات فلا تدخل تحته والا لما كانت غاية وماذكر لقصر الحـكم باذكان الصدر يتناول الغاية وما وراءها لو اقتصر عليه فهى غاية الاسقاط لانها لقصر الحـكم واسقاط ماوراءها فتدخل فى حكم الاثبات بصدر الـكلام كانه لم تذكر الغاية . والمرافق من الثانى لان اليـد الى الابط والليل من الاول لان امساك ساعة صوم لغة وبنية صوم لغة وشرعا حتى لو صام ساعـة من حلف أنه لا يصوم حنث

(٢) قال الاسنوى « والرابع ان لم يكن معه من دخل كما مثلنا الخ » اقول

فلا نحو بعتك من كذا. الى كذا والخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس[1] كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فانه لايدخل والا فيدخل كقوله تعالى وأيديكم الى المرافق فان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبه بما قبله وما بعده كمفصل الليل من النهار بل بجزء مشتبه فلما كان كذلك لم يكن تعيين بعض الاجزاء بأولى من الآخر فوجب الحكم بالدخول وفى المحصول والمنتخب ان هذا التفصيل هو الاولى ومذهب سيبويه انه ان اقترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه فى البرهان واختار الآمدى أن التقييد بالغاية لايدل على شىء ولم يصحح ابن الحاجب شيأ وفى دخول غاية الابتداء أيضا مذهبان وفائدة الخلاف ما اذا قال له على من درهم الى عشرة أو قال بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار والمفتى به عندنا أنه لا يدخل الجدار

فى البدخشي ومذهب سيبويه أنه ان اقترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه فى البرهان

(١) قال الاسنوى « الخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس الخ » أقول قال البدخشى والذى ذكره الشارحان ان الغاية المتميزة حسا كما فى الصوم حكم مابعدها بالخلاف للانفصال حسا وغير المتميزة لايلزمها ذلك كالمرافق بناء على ان جعلها للغاية ليس باولى من سائر مفاصل اليد لاستواء الكل فى الاتصال الحسى أقول لانسلم ان الانفصال الحسي يستلزم التخالف حكما ولانسلم ان عند الاستواء فى الاتصال الحسي لايكون البعض اولى بكونه غاية لجواز ان يثبت بامر آخر ككونه مذكورا بعد اداة الغاية وفى الكشاف ان الى للغاية فاما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل ومما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الانتظار للاعسار ويزول بالميسرة ولو دخلت فيه لكان ينتظر فى الحالين وكذا اتموا الصيام الى الليل اذ لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل الدخول قولك حفظت القرآن من اوله الى آخره لان سوقه لحفظ كله وقوله تعالى الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين فحكم الكافة بوجوب الغسل للاحتياط وزفر بالمتيقن اه

فى البيع ولا الدرهم العاشر في الاقرار وفى الفرق نظر فان قيل هذا الخلاف ينبغى أن يكون فى الى خاصة واما حتى فقد نص أهل العربية على ان مابعدها يجب أن يكون من جنسه وداخلا فى حكمه قلنا الخلاف عام وكلام أهل العربية فيما اذا كانت عاطفة اما اذا كانت غاية بمعنى الى فلا ومنه قوله تعالى سلام هى حتى مطلع الفجر[1]. قوله «ووجوب غسل المرفق للاحتياط» جواب عن سؤال مقدر توجيهه انه لو كان مابعد الغاية غير داخل فيماقبله لكان غسل المرفق غير واجب[2] وليس كذلك وجوابه مافي الكتاب وتقريره من وجهين أحدهما أن النبى صلى الله عليه

(١) قال الاسنوى « ومنه قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر» أقول قال فى جمع الجوامع فى مبحث الغاية والمراد غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت مثل حتى يعطوا الجزية وأما مثل حتى مطلع الفجر فلتحقيق العموم وكذا قطعت اصابعه من الخنصر الى البنصر اه لانه لو لم يأت قوله تعالى حتى يعطوا الجزية لقاتلناهم اعطوا الجزية أولا وأما مثل قوله تعالى سلام هى حتى مطلع الفجر من غاية لم يشملها عموم ماقبلها فان طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشمله فهى لتحقيق عموم ماقبلها كعموم الليلة لاجزائها فى الآية لا للتخصيص وكذا في قولهم قطعت اصابعه من الخنصر الى البنصر بكسر اولها وثالثهما ومثله واوضح منه قطعت اصابعه من الخنصر الى الابهام وقد عبر بهذا الاخير في شرحى المختصر والمنهاج اه ملخصاً مختصرا من شرح الجلال عليه ومنه تعلم ان حتى في هذه الآية ليست للغاية ولا تخصيص فيها بل هي لتحقيق العموم فايرادها مثلا لحتى التى للغاية بمعنى الى غير مطابق

(٢) قال الاسنوي « جواب عن سؤال مقدر توجيهه انه لو كان مابعد الغاية الخ » أقول قال البدخشي واعلم أنه يمكن أن يقال الكلام فيما بعد الغاية والمرافق نفس الغاية فلا نقض اللهم الا ان يقال المراد مابعد اداة الغاية اه فهذا السؤال والجواب مبنيان على أن المراد بالغاية اداة الغاية وهو الحرف نفسه وهو الاحتمال الثالث في كلام الاسنوى وعلى ذلك يكون الظاهر من كلام المصنف هو هذا الوجه وقد علمت حقيقة الحال

وسلم توضأ فأدار الماء على مرفقيه فاحتمل أن يكون غسله واجبا وتكون الى بمعنى مع كما قد قيل فى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم واحتمل أن لا يكون واجبا فاوجبناه للاحتياط * الثاني ان المرفق لما لم يكن متميزاً عن اليد امتيازا حسيا وجب غسله احتياطا حتى يحصل العلم بغسل اليد وعلى هـذا التقرير يكون فيه اشعار باختيار التفصيل الذى نقلناه عن اختيار الامام قال ابن الحاجب وحكم الغاية فى عودها الى الجمل كحكم الصفة (١)

(١) قال الاسنوي « وحكم الغاية فى عودها الى الجمل كحكم الصفة » قد ذكرنا ذلك قريباً فتذكره . والتخصيص بالشرط والصفة والغاية انما هو عند القائلين بمفهوم المخالفة وأما النافون له كالحنفية فلا يقولون بتخصيصها كما مر كذا يؤخذ من التحرير لـكن قال فى مسلم الثبوت الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاق بين القائلين بالمفهوم وبين النافين له وانما الاختلاف فِي اثبات النقيض للحكم فى البعض المخرج فقائلوا المفهوم نعم والنافون لا والحق ما فى التحرير فان العام فى هذه الصور مستعمل فِي معناه ولم يقصر على البعض أصلا عند الحنفية كما عرفت من أن اداة الشرط تخرج الطرفين شرطها وجزاءها عن التمام ويقيد الحـكم التعليقى فى جميع الافراد لـكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض ففي البعض وان فى الـكل ففى الـكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلاً واداة الغاية تفيـد انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المغيا المنتهى بالغاية لا ان العام مستعمل فيه والصفة يتقيد بها الجنس اولا ثم يعتبر عمومه في افراد المركب التقييدى بوضع الواضع كذلك كما في الجمع المضاف وأما الشافعية فانهم لما قالوا بمفهوم المخالفة فقد افادت هذه القيود نفى الحـكم عن بعض افراد العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقرينة هذه المعارضة ان المراد منه البعض الآخر كما في المخصص المستقل قال في الفواتح ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه اما أولا فلانه لو كان المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط او الصفة او المغيا بالغاية لفهم التكرار والوجدان يكذبه واما ثانياً فلان هذه القيود غير مستقلة لا تفيد المعنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح التعلق الا بطريق التأكيد

قال « والمنفصل ثلاثة : الاول العقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء. الثانى الحس مثل وأوتيت من كل شيء . الثالث الدليل السمعى وفيه مسائل : الاولى الخاص اذا عارض العام يخصصه علم تأخيره أم لا ، وأبو حنيفة جعل

فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم بفقد ماشرطوا لثبوته فافهم واستقم اه وقد قلنا سابقاً ان الحنفية يقولون ان العام فى الاستثناء باق ايضا على معناه باعتباره جزءاً من المركب واذا قيد بالاخراج وانضم معه اداة الاستثناء وما بعدها فهم من المركب معنى يصدق على الباقى بالوضع النوعي الذي للمركبات فهو ايضاً ليس تخصيصاً فقد ظهر ان ماعده الشافعية من المتصلات مخصصاً ليس فيه قصر اصلا والحق ماذهب اليه الحنفية من أنه لاتخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة على القصر فاحفظه فانه به حقيق اه من الفواتح مختصراً ملخصاً * بقى من المخصصات بدل البعض نحو اكرم بنى تميم العلماء منهم وقد ذكره صاحب جمع الجوامع فقال مع شرحه للجلال الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض من الكل كما ذكره ابن الحاجب نحو اكرم الناس العلماء ولم يذكره الاكثرون وصوبهم الشيخ الامام والد المصنف لان المبدل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به اه قال صاحب مسلم الثبوت وفيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزمخشري ان المبدل منه فى غير بدل الغلط ليس فى حكم الهدر مطلقاً حتى لايعتبر عمومه وخصوصه بل هو جيء به للتمهيد والتوطئة لذكر البدل ليفاد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين لايكون فى الافراد لان النسبة متكررة اه مشروحاً بما قاله فى الفواتح لكن الحنفية لم يذكروه في المخصصات لان المبدل منه مستعمل فى معناه ولم يخرج من افراده شيء كيف ولو اريد به البعض الذى هو البدل لصار بدل الكل من الكل لان المعتبر فيه عينيته لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة الى البدل ليفيد فضل توكيد فليس هذا من المخصصات فتدبر اه ولا يخفى ان هذا المعنى كما يقوله الحنفية يقول به الشافعية فان الحكم على المبدل منه نسبة

المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل لنا اعمال الدليلين أولى » أقول لما فرغ من المخصصات المتصلة شرع فى المنفصلة والمنفصل هو الذى يستقل بنفسه أى لا يحتاج فى ثبوته الى ذكر العام معه بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف الى ثلاثة أقسام وهى العقل والحس والدليل السمعي ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس وبالعادة وقرائن الاحوال [1] الا أن يقال

خاصة يعم جميع افراده والحكم على البدل نسبة خاصة بالبدل فلا اخراج غاية الامر ان المقصود بالذات هو الحكم على البدل ولعل هذا هو مراد الشيخ الامام بقوله المبدل منه فى نية الطرح اى بالنسبة لمقصود المتكلم اولا وبالذات وليس المراد أنه لافائدة فيه اصلا فان هـذا لايتصور بالنظر لجلالة هـذا الامام وبهذا أيضاً يندفع ما اعترض به الشيخ العطار على الشيخ الامام في حواشيه على جمع الجوامع لانه لايستطيع أحد ان يقول ان البدل مخصص للمبدل منه واما كونه مقصودا بالحكم أو غير مقصود فى نية الطرح أو ليس فى نية الطرح فهذا لا دخل له في التخصيص وعدمه

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس الى آخره » أقول قد أجابوا عن التخصيص بالقياس بانه من الادلة السمعية وأما التخصيص بالعادة فحيث ذكرها المصنف فى قسم الدليل السمعى فهى حينئذ كالقياس داخلة في التخصيص بالسمعى فلا ترد على المصنف أيضا وذلك لان المراد بالعادة التى تخصص العام بان اعتاد الناس ترك بعض المأمور به أو فعل بعض المنهى عنه وهى التى أقرها النبى صلى الله عليه وسلم بان كانت فى زمانه وعلم بها ولم ينكرها أو الاجماع بان فعلها الناس من غير انكار عليهم قال الجلال المحلى والمخصص فى الحقيقة التقرير أو الاجماع الفعلى بخلاف ماليس كذلك كأن لم تكن فى زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجمعوا عليها لان فعل الناس ليس بحجة فى فى الشرع اه فان هذا صريح بانالعادة المخصصة على وجه ماذكرنامن قبيلالدليل السمعى . وأما دلالة القرينة فهى تجعل العام مرادا بها الخصوص من أول الامر فيكون لفظ العام مجازا فى الخاص فليست من المخصص الذى الكلام فيه

ان القياس من الادلة السمعية ولهذا أدرجه فى مسائله ودلالة القرينة والمادة عقلية وفيه نظر لان المادة قد ذكرها فى قسم الدليل السمعى وحينئذ فيلزم فساده أو فساد الجواب * الاول العقل والتخصيص به على قسمين [1] أحدهما أن يكون بالضرورة كقوله تعالى الله خالق كل شىء فانا نعلم بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه والتمثيل بهذه الآية ينبنى على أن المتكلم يدخل فى عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشىء يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين والصحيح اطلاقه عليه لقوله تعالى قل أى شىء اكبر شهادة قل الله شهيد الآية * الثانى أن يكون بالنظر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان العقل قاض باخراج الصبى والمجنون للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل * الثانى الحس أى المشاهدة والا فالدليل السمعى من المحسوسات أيضا وقد جعله المصنف قسيمه ومثاله قوله تعالى اخبارا عن بلقيس وأوتيت من كل شىء فانها لم تؤت شيأ من الملائكة ولا من العرش وقد اعترض على هذا التمثيل بان العرش والكرسى

---

(١) قال الاسنوى « الاول العقل والتخصيص به على قسمين الخ » أى فيصح أن يكون المخصص هو العقل وخالف فى ذلك طائفة قيل منهم الشافعى رحمه الله تعالى ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لايليق بحال عاقل ان يريده قال لانزاع لاحد فى أن مايقضى العقل بخروجه خارج البتة ولا يشمله الحكم انما النزاع فى أن اللفظ هل يشمله لغة أم لا فمن قال نعم يشمله سماه تخصيصا فانه حينئذ عام لغة قد قصر على البعض ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعى رحمه الله تعالى لم يسمه تخصيصا اذ لا قصر فيه حينئذ ولذلك قال فى جمع الجوامع والعقل خلاف الشذوذ قال شارحه الجلال فى منعهم التخصيص بالعقل قائلين ان مانفى العقل حكم العام عنه لم يتناوله العام لانه لايصح ارادته ومنع الشافعى رضى الله عنه تسميته تخصيصا نظرا الى أن مايخصص بالعقل لا تصح ارادته بالحكم وهو أى الخلاف لفظى أى عائد الى اللفظ والتسمية للاتفاق على الرجوع الى العقل فيما نفى عنه حكم العام وهل يسمى نفيه لذلك تخصيصا فعندنا نعم وعندهم لا ويأتى مثل ذلك فى التخصيص بالحس اه من جمع الجوامع وشرحه للمحلى

ونحو ذلك وان كنا نقطع بعدم دخوله لكنه لا يشاهد بالحس[1] حتى يقال انه المخرج له والاولى التمثيل بقوله تعالى تدمر كل شيء فانا نشاهد أشياء كثيرة لا تدمير فيها كالسموات والجبال * الثالث الدليل السمعي وجعله المصنف مشتملا على تسع مسائل : الاولى فى بيان ضابط كلى على سبيل الاجمال عند تعارض الدليلين السمعيين والمسائل الباقية فى بيان التخصيص بالادلة السمعية (؟) مفصلا فنقول الخاص اذا عارض العام أى دل على خلاف ما دل عليه فيؤخذ بالخاص سواء علم تأخيره عن العام أو تقديمه او لم يعلم شيء منهما ونقله الامام عن الشافعي واختاره هو واتباعه وابن الحاجب وذهب أبو حنيفة وامام الحرمين الى الاخذ بالمتأخر[2] سواء كان هو الخاص أو العام لقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث

---

(١) قال الاسنوى « واعترض على هذا التمثيل بان العرش والكرسى الخ » أقول ان قوله «وأوتيت من كل شيء » عام يشمل السموات والشمس والقمر والجبال ونشاهد أشياء كثيرة لم تؤت منها كما أن قوله تعالى تدمر كل شيء عام ونشاهد أشياء كثيرة لم تدمرها ويشمل العرش والكرسي وغيرذلك مما لا يشاهد بالحس فكما انا جعلنا المثال الثانى صحيحا باعتبار ماخرج من العموم مما يشاهد بالحس خروجه كذلك فى المثال الاول فالمثالان متساويان فلا وجه لجعل أحدهما أولى من الآخر على انهذه مناقشة فى المثال ويكفى فيه مجرد الاحتمال والتخصيص بالحس راجع الى التخصيص بالعقل بواسطة المشاهد فهو فى الحقيقة من قبيل العام الذى اريد به الخصوص بالقرائن العقلية

(٢) قال الاسنوى «وذهب أبو حنيفة وامام الحرمين الى الأخذ بالمتأخر الخ» أقول ذهب الحنفية الى انه لايجوز تأخير المخصص عن العام بحيث يعد تأخيرا عرفا عن العام قال فخر الاسلام هذا الخلاف مبنى على الخلاف فى قطعية العام فلما كان قطعيا عندنا وبالتخصيص يصير ظنيا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تأخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان عند الشافعي ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنيا كما كان فالمخصص لم يغير من شيء بل قرر الاحتمال الذى كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب

فالاحدث فعلى هذا ان تأخر العام نسخ الخاص وان تأخر الخاص نسخ من العام بقدر مادل عليه فان جهل التاريخ وجب التوقف الا ان يترجح أحدهما على الآخر

فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيرا لوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذى كان غير ظاهر يجعله ظاهرا فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير على كل حال وأما ماقاله فى الفواتح من ان لك ان تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا منع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة فيكون شبيها عندهم بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى أن يتبين المراد كذلك وجب فى العام أيضا الى ظهور المراد الا أن يتعين المراد فى المجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقراء لمعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسرا لاحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التأخير بخلاف ماذهبنا اليه من القطعية نعم لو أوجبوا العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال التخصيص كما فى خاص خبر الواحد والمؤول بالرأى وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخى اهـ فهو غريب منه فان دعوى اتفاق الشافعية على ماقال غير مطابقة لما هو الواقع عندهم كما قال فى مسلم الثبوت وسلمه هو وبيناه فيما سبق ومما نقلناه عنهم ماقاله فى جمع الجوامع وشارحه الجلال قال مع شرحه ويتمسك بالعام فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص اتفاقا كما قاله الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج ومن تبعه فى قوله لا يتمسك به قبل البحث لاحتمال المخصص . واجيب بان الاصل عدمه وهذا الاحتمال منتف فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم لان التمسك بالعام اذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقائع وهو قطعى الدخول لكن عند الاكثر كما سيأتى وما نقله الآمدى وغيره من الاتفاق على ماقال ابن سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ أبي اسحق الشيرازى الخلاف فيه وعليه جرى الامام الرازى وغيره ومال الى التمسك قبل البحث واختاره البيضاوى وغيره

بمرجح ما [١] كتضمنه حكما شرعيا أو اشتهار روايته أوعمل الاكثر به أو يكون أحدهما محرما والآخر غير محرم فانه لا توقف بل يقدر المحرم متأخرا ويعمل به احتياطا ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وان تأخر عن العام ولكنه ورد عقبه من غير تراخ فانه لا يقدم على العام بل لا بد من مرجح حكاه فى المحصول. حجة الشافعى أنا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصا للعام المتأخر فقد أعملنا الدليلين [٢]

وتبعهم المصنف وهو قول الصيرفي كما نقله عنه الامام الرازى وغيره اه فكيف يقال ان الشافعية اتفقوا على عدم العمل بالعام قبل البحث ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة وهو القول المختار عندهم فتعين ماقاله فخر الاسلام وما قاله الحنفية من ان عدم جواز تأخير المخصص هو قولهم في أدلة الشارع وأما فى غيرها فالذى فى كتبهم ان فى تأخر الخاص يتعارضان فى القدر المتناول للخاص فى تقارير العباد ووصاياهم ونحوها ولا يترجح أحدهما على الآخر بلا دليل زائد كما اذا أوصى بخاتم لاحد ثم أوصى بفصه لآخر فى كلام مفصول فالحلقة للاول والفص بينهما نصفين كما صرح به محمد رحمه الله تعالى فى الزيادات وأبو يوسف وان سلم التعارض لكن رجح الوصية الثانية لان الفص دخل فيها قصدا وفى الاولى تبعا واعتبار القصد أحق وأما فى كلام الشارع فيجعلون الخاص المتراخى ناسخا للعام فى القدر المخصوص لاختصاص التخصيص بالمقارن عندهم كذا فى البدخشى . والحاصل انه لاخلاف بين الحنفية والشافعية فى قصر العام على بعض أفراده بالدليل الخاص بالمتراخى وانما الخلاف فى انه نسخ أو تخصيص فعند الحنفية نسخ وعند الشافعية تخصيص وبين الحنفية على قولهم هذا ان العام اذا نسخ بعضه بالخاص المتأخر كان قطعيا فى الباقى وأما اذا خص بالمقارن كان ظنيا فى الباقى وأما عند الشافعية فالعام ظنى قبل التخصيص وبعده وقبل نسخ البعض وبعده

(١) قال الاسنوى « فان جهل التاريخ وجب التوقف الا ان يترجح أحدهما الخ » أقول الصحيح عند الحنفية انه اذا جهل التاريخ حمل على المقارنة كما هو مصرح به فى التوشيح على التلويح وغيره من كتب المذهب

(٢) قال الاسنوى « حجة الشافعى انا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصا

أما الخاص فواضح وأما العام ففى بعض ما دل عليه واذا لم نجعله مخصصا له بل جعلناه منسوخا فقد ألغينا أحدهما ولا شك أن اعمال الدليلين أولى . واعلم ان ما قاله المصنف من الاخذ بالخاص الوارد بعد العام محله اذا كان وروده قبل حضور

للعام المتأخر فقد اعملنا الدليلين الخ » أقول هـذه الحجة قاصرة على جواز تخصيص العام المتأخر بالخاص المتقدم وجواب الحنفية عن ذلك ماعلمته ان العام قطعى الدلالة فى العموم والتخصيص والنسخ مبناه على معارضة المخصص للمخصص والناسخ للمنسوخ وذلك لايكون الا عند تساوى الدليلين ثبوتا ودلالة عند الحنفية فاذا كان الخاص كذلك قطعى الدلالة وتساويا فى الثبوت وكان العام متأخرا كان العام ناسخا لكونه معارضا للخاص فيما تناوله كما لوكان المتأخر خاصاً كالمتقدم وتساويا فان الخاص المتأخر ينسخ المتقدم وكذا العامان اذا تساويا وكان أحدهما متأخرا كان الناسخ هو المتأخر واعمال الدليلين انما يلزم عند التساوى وأما عند عدمها فيقدم الراجح المتأخر مطلقا وأما حجة الشافعى على جواز تأخير المخصص عن العام المتقدم قوله صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه فهذا خاص متراخ بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شىء فأن لله خمسه. فان هذه الآية توجب الخمس فى كل مقسوم حتى فى السلب وهذا الحديث اخرج السلب وجعله للقاتل فقط ولا خمس فيه اتفاقا . وهذا الاستدلال مبنى على ماحمل الامامان الشافعى واحمد هذا الحديث عليه من انه تشريع لجعل القاتل مستحقا للسلب مطلقا جعل الامام له ذلك أولا وأما على ماحمله عليه الامامان مالك وأبو حنيفة من أن ذلك القول كان منه صلى الله عليه وسلم تنفيلا وتحريضا لا تشريعا عاما فلا يتم الاستدلال لان المحقق حينئذ هو قوله تعالى «يا أيها النبى حرض المؤمنين على القتال» والتنفيل باعطاء السلب للقاتل نوع من التحريض والامر بالتحريض أمر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد منه وهذا الجواب انما يتم اذا كانت آية التحريض متأخرة عن آية «واعلموا انما غنمتم» قلنا آية التحريض على كل حال معارضة لآية الخمس البتة وهى مجهولة التاريخ فتحمل على المقارنة عندنا على الصحيح فتكون مخصصة على ان حمل الحديث على التشريع يرده انه صلى الله عليه وسلم لما أمر

وقت العمل بالعام[1] لانه اذا كان كذلك كان بيانا لتخصيص سابق يعنى دالا على أن المتكلم كان قد أراد به البعض وتأخير البيان جائز على الصحيح فأما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسخا وبيانا لمراد المتكلم الآن دون ما قبل لان البيان لايتأخر عن وقت الحاجة هكذا قاله فى المحصول وحينئذ فلا نأخذ به مطلقا وانما نأخذ به حيث لا يؤدى الى نسخ المتواتر بالآحاد كما سيأتى

قال « الثانية يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة والاجماع كتخصيص والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء بقوله وأولاة الاحمال أجلهن وقوله تعالى يوصيكم الله الآية بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث والزانية والزانى فاجلدوا برجم المحصن وتنصيف حد القذف على العبد » أقول شرع فى بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولا كانت أوفعلا وبالاجماع[2] ثم ذكر أمثلتها بطريق اللف

خالد بن الوليد على الجيش فلم يعط السلب للقاتل فشكا اليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال انا استكثرناه يارسول الله فقال ذلك القاتل لخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالدا ولم ينكر عليه والحديث فى صحيح مسلم وسنن أبى داود وآية الخمس نزلت فى غنائم بدر بعد الفراغ من القتال وانهزام الكفار وأعطى سلب أبى جهل لقاتله معوذ بن عفراء الانصارى حين القتال فالمخصص مقارن أو مقدم لامتأخر فليس من الباب في شيء

(١) قال الاسنوى « واعلم ان ماقاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد بعد العام الخ » أقول هذا هو المصرح به عند الشافعية ولذلك قال فى جمع الجوامع مشروحا من الجلال ان تأخر الخاص عن العمل بالعام المعارض له أى عن وقته نسخ الخاص العام بالنسبة الى ماتعارضا فيه والا بأن تاخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقا أو تقارنا بان عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام اه فانظر كيف بين الجلال ان مصنفه استوفى جميع صور المسئلة بعبارة واضحة

(٢) قال الاسنوى « شرع فى بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر انه

والنشر وأهمل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث أيضا وهو جائز وفى المحصول عن بعض الظاهرية ان الكتاب لا يكون مخصصا أصلا لا لكتاب ولا لسنة واحتج بقوله تعالى «لتبين» ففوض امر البيان الى رسوله فلا يحصل الا بقوله ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى « وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن » فانه مخصص لعموم قوله تعالى «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة

يجوز تخصيص الكتاب الخ » أقول جوز كثيرون من علماء الاصول تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا سواء كان العام مقدما على الخاص أو بالعكس وسواء كانا متلاصقين أو يكون أحدهما مقدما أو مؤخرا وهو مختار الشافعية ولم ينبه على ذلك المصنف والاسنوى اكتفاء بما قدمه من ان الخاص يخصص العام مطلقا ومنعه بعض مطلقا وفصل الحنفية العراقية والقاضى أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين وهو المختار بان الخاص مخصص ان كان موصولا بالعام والا يكن موصولا والعام متأخر غير مقارن فالعام ناسخ الا أن تدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المتقدم فيخص العام حينئذ كما خص قوله تعالى «واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه » بما سوى سلب المقتول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر قريبا أو منسوخ بقدره ان كان العام مقدما على الخاص الغير المقارن ويبقى هذا العام المنسوخ البعض قطعيا فى الباقى وان جهل التاريخ بين العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر فيتوقف بقدره الى دليل آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل الذى دونهما وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم فى العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متأصل فى الباب ويؤخر المحرم احتياطا لانه لاشناعة فى ترك المباح وانما الشناعة فى فعل الحرام لكن ماذكره فى مجهول التاريخ مخالف لما قاله صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة ويخصص العام وقدمنا انه الصحيح الذى كادت تطبق عليه كتب الحنفية اصولا وفروعا

قروء »[1] وللخصم أن يقول لا أسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الآية فقد يكون بالسنة وجوابه أن الاصل عدم دليل آخر ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فانه مخصص لعموم قوله تعالى « يوصيكم الله فى أولادكم » وهذا التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقا بل غير ثابت فان الترمذى نص على انه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالآحاد نعم اذا جاز التخصيص بالآحاد فالمتواتر أولى وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية فلأن النبى صلى الله عليه وسلم رجم المحصن فكان فعله مخصصا لعموم قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفى هذا نظر أيضا لجواز أن يكون اخراج المحصن انما هو بالآية التى نسخت تلاوتها وبقى حكمها [2] وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة

---

(١) قال الاسنوى « ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فانه مخصص الخ » أقول هذا التمثيل جار على مذهبه من أن « واولات الاحمال » مخصصة مطلقا تقدمت عن آية الاعتداد بالاقراء أو تأخرت أ قارنت هذا وكون آية « واولات الاحمال » أخرجت بعض ما اشتملت عليه آية والمطلقات كما أخرجت بعض ما اشتملت عليه آية « والذين يتوفون منكم ويذرون » لاخلاف فيه غاية الامر ان ذلك بطريق التخصيص عند الشافعية وبطريق النسخ عند الحنفية لما ثبت عندهم ان آية « واولات الاحمال » متأخرة عن آية البقرة بالاحاديث الصحيحة

(٢) قال الاسنوي « وفى هذا نظر أيضا لجواز أن يكون اخراج المحصن انما هو بالآية التى نسخت الخ » اقول هذه الآية لا يصح التمثيل بها لتخصيص الكتاب بالكتاب بل في مثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية لأنها ليست متواترة اذ لو تواترت كانت قرآنا ولا تكون تلاوتها منسوخة فالنسخ بها باعتبار كونها خبر آحاد مشهوراً فيكون من قبيل نسخ الكتاب بالسنة القولية كما ان كون النبى صلى الله عليه وسلم رجم المحصن مشهور كاد يبلغ حد التواتر فيحتمل التخصيص به والمثال يكفى فيه الاحتمال

نكالا من الله والله عزيز حكيم فان هذا كان قرآنا ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتي في كلام المصنف فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة فان المراد بالشيخ والشيخة انما هو الثيب والثيبة ثم ان المصنف أيضا قد ذكر هذا بعينه مثالا لنسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي ومثال تخصيص الكتاب بالاجماع تنصيف حد القذف على العبد فانه ثابت بالاجماع فكان مخصصا لعموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فان قيل الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عصره عليه الصلاة والسلام مشهوران وانعقاد الاجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ وفي عصره لا ينعقد قلنا لا نسلم ان التخصيص بالاجماع بل ذلك اجماع على التخصيص [1] ومعناه ان العلماء لم يخصوا العام بنفس الاجماع وانما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثم ان الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم وان لم يعرف المخصص

قال « الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد. ومنع قوم وابن أبان فيما لم يخصص بمقطوع. والكرخي بمنفصل. لنا اعمال الدليلين ولو من وجه أولى. قيل قال عليه الصلاة والسلام اذا روى عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه. قلنا منقوض بالمتواتر. قيل الظن لا يعارض القطع. قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلالة والخاص بالعكس فتعادلا. قيل لو خصص لنسخ. قلنا التخصيص أهون» أقول أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون فذكر في تخصيص الكتاب والسنة

---

(١) قال الاسنوى « قلنا لا نسلم ان التخصيص بالاجماع الخ » أقول مستند الاجماع في هذا المثال قوله تعالى « فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » ولا فرق في ذلك بين الامة والعبد لان علة التنصيف هي الرق فحكم التنصيف ثابت للعبد اما بطريق مفهوم الموافقة المساوي واما بطريق القياس وقد انعقد الاجماع على ذلك فسيتند الحكم للاجماع لانه قطعي فيغني عن مستنده لانه قد يكون ظنيا

المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب أصحها الجواز ونقله الآمدى عن الائمة الاربعة [1] وقال قوم لايجوز مطلقا وقال عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل قطعى جاز لانه يصير مجازا بالتخصيص فتضعف دلالته وأما اذا لم يخص اصلا فانه لايجوز لكونه قطعياً وقال الكرخى ان خص بدليل منفصل جاز وان خص بمتصل أو لم يخص أصلا فلا يجوز وتعليله كتعليل مذهب ابن أبان لان الكرخي يرى أن المخصوص بمتصل يكون حقيقةدون المخصوص بمنفصل . قوله «والكرخي بمنفصل» أى ومنم الكرخي فيما لم يخصص بمنفصل سواء خص بمتصل أو لم يخص أصلا فان خص بمنفصل جاز * واعلم أن الامام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم انما حكوا هذه المذاهب فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها فى تخصيص السنة المتواترة به فهل ذكر المصنف ذلك قياسا أم نقلا فلينظر وأيضا فقد تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى ان العام المخصوص ليس بحجة

(١) قال الاسنوى « ونقله عن الائمة الاربعة » أقول المذكور فى كتب الحنفية أصولا وفروعاً أنه لايجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحدمالم تخص بقطعى دلالة وثبوتاً واجاز الباقون من علماء الاصول مطلقاً سواء خص بقطعى قبله ام لا . استدل الحنفية بان الكتاب قطعى من كل وجه لان المتن متواتر والعام قطعى الدلالة كما مر باقوم حجة والخبر ظنى متنا لانه خبر الواحد فلا يخصص وبعد التخصيص بالقطعي يتساويان فى الظنية لان العام المخصوص ظنى بل الخبر اقوى منه لان الظن فيه فى الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفاً لاجل معارضة القياس على المخصص الذى هو أضعف من الخبرثم الخبر ان كان مقارنا فالتخصيص ظاهر وان كان متأخراً فينبغى أن يكون ناسخاً لان المخصص وان كان ثابتاً يجب مقارنته على ماهو التحقيق وان كان غير معلوم التاريخ فينبغى أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام وقد تقدم ان الصحيح ان غير معلوم التاريخ يحمل على المقارنة ولذا خصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها باخبار الآحاد من عموم قوله تعالى « واحل الله البيع »

أصلا فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه . قوله « لنا » أى الدليل على الجواز مطلقا أن فيه اعمالا للدليلين [1] أما الخاص فمن جميع وجوهه أى فى جميع ما دل عليه وأما العام فمن وجه دون وجه أي فى الافراد التى سكت عنها الخاص دون ما نفاها وفى منع التخصيص الغاء لاحد الدليلين وهو الخاص ولا شك ان اعمال الدليلين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما احتج الخصم بثلاثة أوجه أحدها الحديث الذي ذكره المصنف وهو حديث غيرمعروف [2] ثم ان هذا الدليل خاص بالكتاب والدعوى المنع فيه وفى السنة المتواترة وهو يقوى الاعتراض السابق فى نقل الخلاف في تخصيص السنة وأجاب المصنف بأن الاستدلال به منقوض بالسنة المتواترة فانها تخصص الكتاب اتفاقا مع انها مخالفة له وهذا الجواب ضعيف فان غاية ما يلزم منه تخصيص دليله [3] والعام المخصص حجة في الباقى. الثانى ان

---

(١) قال الاسنوى « اذ فيه اعمال الدليلين الخ » أقول هذا يتضمن الجمع بين العام والخاص بتأويل العام بما يوافق الخاص وهذا انما يكون عند المعارضة وعدم الترجيح وههنا قد وجد مايرجح عام الكتاب وهو ان اخبار الآحاد عامة فى الاكثر بمقدار مايصلح له فعلي فرض ظنية العام يكون خبر الآحاد لكونه عاما فيما يتناوله ظنى المتن والدلالة فهو أضعف من الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح على ان هذا الدليل مبنى على ان العام ظنى الدلالة وذلك ممنوع بل هو قطعى عندنا

(٢) قال الاسنوى « وهو حديث غير معروف » أقول قال صاحب سفر السعادة انه من أشد الموضوعات وقال الشيخ ابن حجر العسقلانى قد جاء بطريق لايخلو عن مقال وقال بعض من المحدثين قد وضعه الزنادقة وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » فصحة هذا الحديث تستلزم ضعفه ورده فهو ضعيف مردود ، وقد رد الحنفية أنفسهم الاستدلال بهذا الحديث ولم يعولوا عليه .

(٣) قال الاسنوى « وهذا الجواب ضعيف فان غاية مايلزم الخ » أقول نقل فى الفواتح عن مطلع الاسرار الالٓهية أنه قال لعل مراده بالنقض ابطال

الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظنى والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته وجوابه أن العام الذى هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به [1] أى يقطع بكونه من القرآن أو السنة لانا قد علمنا استناده الى الرسول قطعا ودلالته مظنونة لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس أى متنه مظنون لكونه من رواية الآحاد ودلالته مقطوع بها لانه لا يحتمل الافراد الباقية بل لا يحتمل الا ما تعرض له فكل واحد منها مقطوع به من وجه ومظنون من وجه فتعادلا فان قيل اذا كانا متساويين فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يجب التوقف وهو مذهب القاضى قلنا يرجح تقديم الخاص بأن فيه اعمالا الدليلين وما قاله المصنف ضعيف لان خبر الواحد مظنون الدلالة أيضا لانه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع غايته أنه لا يحتمل التخصيص نعم يمكنه أن يدعى أن دلالة الخاص على مدلوله الخاص أقوى من دلالة العام عليه فلذلك قدم — الثالث لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به لان النسخ أيضا فى الازمان

كونه على ظاهره لورود النقض بالمتواتر فلابد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله أعلم اذا روى عنى حديث فى محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله وصيغة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق وهو أن الحديث اما أن يكون من اشد الموضوعات أو الضعيف المردود فلا حاجة الى غيره

(١) قال الاسنوي « وجوابه ان العام الذى هو الكتاب الخ » أقول الحنفية لا يسلمون ان دلالة العام مظنونة لاحتمال التخصيص بل يقولون ان دلالة العام قطعية وقد أثبتوا ذلك بأقوم حجة كما مر على ان الاسنوي قد ضعف هذا الدليل من وجه آخر وهو ان العام وان كان مظنونا فالخاص مثله فى الدلالة غير ان قوله نعم يمكن ان يدعي ان دلالة الخاص على مدلوله اقوى الخ ممنوع بما قدمناه من ان دلالة العام قطعية عند الحنفية ولو سلمنا أنها ظنية فلا تخصيص فى الشارع الا بالعام أيضاً فكلاهما مظنون فلا بأس بنسخ المتأخر منهما المتقدم عندنا واشتراط التأخر والمقارنة ولو حكما فى التخصيص لما قلناه من قبل

لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص وجوابه أن التخصيص أهون من النسخ لان النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشيء في الاضعف تأثيره في الاقوى

قال « وبالقياس. ومنع أبي علي. وشرط ابن أبان التخصيص . والكرخي بمنفصل. وابن شريح الجلاء في القياس. واعتبر حجة الاسلام أرجح الظنين. وتوقف القاضي وامام الحرمين . لما ماتقدم . قيل القياس فرع فلا يقدم . قلنا على أصله . قيل مقدماته أكثر. قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الكل أحرى » أقول هذا معطوف على قوله بخبر الواحد أي يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس أيضا. واعلم ان القياس ان كان قطعيا فيجوز التخصيص به بلا خلاف [1] كما اشار اليه الانباري شارح البرهان وغيره وان كان ظنياً ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة الصحيح الجواز مطلقا ونقله الامام عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة والاشعري [2] ونقله

---

(١) قال الاسنوي « واعلم ان القياس اذا كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف» أقول قال العطار في حواشيه على جمع الجوامع وهو ما كانت العلة فيه محققة أو قطع بوجودها في الفرع وانتفي الفارق بين الاصل والفرع قطعاً اه ومتى كان القياس كذلك فهو اشبه شيء بمفهوم الموافقه المساوى ان لم يكن عينه

(٢) قال الاسنوي « الصحيح الجواز مطلقاً ونقله الامام عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة الخ » أقول المذكور في كتب الحنفية ان العام قطعي ولا يخص بخبر الواحد والقياس الا اذا خص منه البعض بقطعي كما سيذكره في قول ابن ابان وقصر العام على البعض انما يكون تخصيصاً يجوز بعد التخصيص بخبر الواحد أو القياس اذا كان بمستقل مقارن ولو حكما بان جهل التاريخ والقصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ والقصر بالمستقل المتراخي نسخ لاتخصيص كما تقدم كل ذلك مفصلا فما نقله عن الامام أبي حنيفة مقيد بما اذا كان بعد التخصيص بغيره ولذلك قال في مسلم الثبوت القياس مخصص عند الأئمة الاربعة والاشعري وأبي هاشم وأبي الحسين الا عندنا بعد التخصيص

الآمدى وابن الحاجب عن أحمد أيضا والثانى قاله أبو علي الجبائى لا يجوز مطلقا واختاره الامام في المعالم وبالغ في انكار مقابله مع كونه قد صححه فى المحصول والمنتخب وموضعها فى المعالم هو آخر القياس والثالث قاله عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا[1] وان لم يخصص فلا يجوز لكن يشترط فى الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم فى أول المسئلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم والرابع قاله الكرخي ان كان قد خصص بدليل منفصل جاز والا فلا والخامس قاله ابن شريح ان كان القياس جليا جاز وان كان خفيا فلا وفى الجلى مذاهب حكاها فى المحصول ولم يرجح شيئاً منها ورجح فى المنتخب أنه قياس المعنى والخفى قياس الشبه وقال ابن الحاجب الجلى هو ما قطع بنفى تأثير الفارق فيه وستعرف ذلك فى القياس ان شاء الله تعالى والسادس قاله حجة الاسلام الغزالى أن هذا العام وان كان مقطوع المتن لكن دلالته ظنية كما تقدم والقياس أيضا دلالته ظنية وحينئذ فان تفاوتا فى الظن فالعبرة بأرجح الظنين وان تساويا فالوقف والسابع التوقف وهو مذهب القاضى أبى بكر وامام الحرمين والمختار عند الآمدى أن علة القياس ان كانت ثابتة بنص أو اجماع جاز التخصيص والا فلا وقال ابن الحاجب المختار انه يجوز

بغيره اه قال شارحه الفواتح لان مخصوص البعض ظنى عندنا بخلاف ماقبل التخصيص فانه قطعي لا يصلح القياس مغيرا له خلافا للباقين اه

(١) قال الاسنوى « سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا الخ » أقول قد علمت ان مذهب ابن ابان هو مذهب الحنفية وهو منهم وان قصر العام بالمتصل الذي هو غير المستقل ليس بتخصيص فلا يجوز التخصيص بعده بالقياس ولا بخبر الواحد كما أنه ليس بنسخ واما الخاص المنفصل وهو المستقل ان كان متراخياً فناسخ وان كان مقارنا ولو حكما فهو المخصص دون غيره فهو الذي اجاز ابن ابان بعد تخصيصه والتخصيص فيه بالقياس كما اجاز التخصيص بخبر الواحد وهو مذهب الحنفية فافهم

اذا ثبتت العلة بنص أو اجماع أو كان أصل القياس من الصور التى خصت عن العموم قال فان لم يكن شيء من ذلك نظر ان ظهر فى القياس رجحان خاص أخذنا به والا فنأخذ بالعموم . قوله « لنا ما تقدم » أى فى خبر الواحد وهو أن اعمال الدليلين ولو من وجه أولى[1] . قوله « قيل القياس فرع » أى احتج أبو على على أنه لا يجوز مطلقا بوجهين أحدهما أن القياس فرع عن النص لان الحكم المقاس عليه لابد وأن يكون ثابتا بالنص لانه لو كان ثابتا بالقياس لزم الدور أو التسلسل واذا كان فرعا عنه فلا يجوز تخصيصه به والا يلزم تقديم الفرع على الاصل وأجاب المصنف بقوله قلنا على أصله يعنى سلمنا أن القياس لا يقدم على الاصل الذى له لكنا اذا خصصنا العموم به لم نقدمه على أصله وانما قدمناه على أصل آخر[2] . الثانى انه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون

(١) قال الاسنوى « وهو ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى » أقول قد تقدم مافيه وأنه لايتم على الحنفية القائلين بان دلالة العام قطعية واما رجحان الجمع بين الدليلين فلا يفيد القوة فى التخصيص فان التخصيص انما يكون بعد تحقق المعارضة والكلام في تحققها فانه لاتعادل عند الحنفية بين القياس الظنى وبين العام قبل التخصيص لانه قطعى فلا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع فى التعارض نعم القياس ارجح من العام بعد التخصيص عندنا على مابينوه

(٢) قال الاسنوي « يعنى سلمنا ان القياس لايقدم على الاصل الذى له لكنا اذا خصصنا العموم به الخ » أقول لذلك قيد الجلال قول صاحب جمع الجوامع بالقياس بقوله المستند الى نص خاص فقال العطار بان يكون حكم أصله مخرجا من العموم بنص خاص من كتاب أو سنة اه وهـذا بلا خلاف بين الحنفية والشافعية وذلك كما اذا خص الفقير بنص خاص من قوله « خذ من أموالهم صدقة » فيقاس عليه المديون الذي لايملك نصابا بعد سداد دينه خاليا عن حوائجه الاصلية وانما شرطنا كون حكم أصله مخرجا من العام لان أصل القياس اذا كان

مقدماته أكثر من مقدمات النص فان كل مقدمة يتوقف عليها النص فى افادة الحكم كعدالة الراوى ودلالة اللفظ على المعنى فان القياس يتوقف عليها أيضا ويختص القياس بتوقفه على مقدمات أخرى كبيان العلة وثبوتها فى الفرع وانتفاء المعارض عنه واذا كانت مقدماته المحتملة أكثر كان احتمال الخطأ اليه أقرب فيكون الظن الحاصل منه أضعف فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو ممتنع وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أن مقدمات العام الذى يريد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط أى بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم أو كثير الاحتمالات المخلة بالفهم ويكون العام الذى هو أصل القياس قريبا من النبى صلى الله عليه وسلم قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته مع المقدمات المعتبرة في القياس أقل من مقدمات العام المخصوص قال فى المحصول وعند هذا يظهر أن الحق ماقاله الغزالى . الثانى سلمنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام وان الظن مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لان اعمال الدليلين أحرى أى أولى [1]

مخرجا من عام آخر فلا يكون القياس مخصصاً لهذا العام لان الاصل المستند اليه القياس لايصلح ان يكون مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام وما قاله السعد في التلويح من ان عدم صلوح الاصل للبيان لعدم تناوله شيئاً من افراده لا يستلزم عدم صلاحية القياس لذلك لتناوله للبعض المخصوص به مردود لان اصل القياس هو الذى اخرج من حكم البعض المقيس عليه من العام وهو معلل بعلة ووجود هذه العلة فى المقيس يترتب عليه اعطاؤه حكم ذلك الاصل فيخرج حكمه أيضا من العام واما اذا لم يكن أصل القياس مخصصاً للعام فكيف يخصص القياس المستند اليه عاما آخر

(١) قال الاسنوي « لكن مع هذا يجب التخصيص الخ » اقول القول بأن الجمع بين الدليلين اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا لكن

قال « الرابعـة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لانه دليل كتخصيص خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا » أقول اذا فرّعنا على أن المفهوم حجة جاز عنـد المصنف تخصيص المنطوق به وبه جزم الآمدي وابن الحاجب وقال

يرجح لا ستلزامه الجمع قاله فى مسلم الثبوت ومثله فى البدخشى الموافق لما قاله الاسنوى وقد رده فى فواتح الرحموت بان تقديم القوى على الاضعف أصل متأصل وبديهي ولعله يكون مجمعاً عليه واما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد ثبوت المعارضة والـكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع فى التعارض فتدبر والحق أن يقال دلالة القياس راجحة اتفاقا أما عندنا فلان الـكلام فى مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالته أضعف من القياس وغير المخصوص لايجوز تخصيصه أصلا وأما عند غيرنا فلان العمل به قبل البحث عن المخصص لايجوز عندهم بخلاف القياس فان العمـل به لايتوقف على البحث عن عدم المعارضة فهو اقوى من العام فافهم هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام اه لكن قوله اما عند غيرنا فلان العمل به اي بالعام قبـل البحث عن المخصص الخ غير مسلم لما علمت ان هذا خلاف الصحيح عندهم وان الصحيح كقولنا وأنه يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ووجه ضعف العام المخصوص بالمستقل عندنا عن خبر الآحاد الخاص والقياس ان العام لما ورد عليه المخصص المستقل صار مجازا والمعانى المجازية متعددة احدها كل الباقى والباقي كل بعض من أبعاض الباقي اذ هو بعض للـكل الذى هو كل الباقى اوبعضه وجواز اطلاق اسم الـكل على البعض وهو علاقة التجوز متحقق في كل بعض من الـكل وهو كل الباقي أو بعضه فهذا مما يمنع تعين كل الباقي مرادا بالعام الا أنه ظاهر فيه لاشتماله على سائر الابعاض فيعمل بالظاهر مع احتمال ان يراد معنى مجازى آخر وحاصله ان العام القطعي يترك بظني قياساً كان أو خبر آحاد اذا خص قبل ذلك بقطعي وصار مجازا في الباقي فانه بالتجوز لا يبقى قطعياً

الآمدي لانعرف فيه خلافا سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة[1] وقد توقف في المحصول فلم يصرح بشيء الا انه ذكر دليلا يقتضى المنع على لسان غيره فقال ما معناه ولقائل أن يقول المفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديما للاضعف على الاقوى وذكر صاحب التحصيل نحوه أيضا فقال فى جوازه نظر نعم جزم فى المنتخب هنا بالمنع وصرح به فى المحصول فى الكلام على تخصيص العام بذكر بعضه وقال فى الحاصل انه الاشبه واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعى فجاز تخصيص العموم به جمعا بين الدليلين كسائر الادلة[2] مثاله قوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ماغير

ونسبته الى مراتب التجوز جوازا سواء وان كان ظاهرا فى الباقى حتى يعلم أنه أى معنى قصد بالتجوز وأنه هل فيه تجوز باحتمال خروج شيء من الباقى باحتمال التعليل أم لا لان المفروض ان الخاص نص مستقل والاصل فى كل نص كذلك ان يكون الحكم فيه معللا كذا يؤخذ من البدخشى مع زيادة للايضاح

(١) قال الاسنوى « قال الآمدى لانعرف فيه خلافاً سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة » أقول قال فى مسلم الثبوت القائلون بالمفهوم المخالف خصوا به العموم قال شارحه فى فواتح الرحموت أما مفهوم الموافقة فعندهم يخصص مطلقاً ويفهم من اشارات كلام البعض انه لايخصص لان العبارة أقوى الا اذا خص بعبارة قاطعة اولا والتحقيق أنه يخصص مطلقاً اذا كان جلياً والا فكما سبق وقد نقل فى شرح المختصر الاجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة يعنى اذا كان جليا اه أى لايختلف فيه الفقهاء لانه حينئذ اما أولى بالحكم من المنطوق او مساوياً له باتفاق واذا لم يكن كذلك فلا يخص به الا اذا خص بعبارة قاطعة فان العام بعد التخصيص يصير ظنياً بالتجوز كما تقدم فى تخصيص القياس بل هذا اولى بما قلنا من انه أقوى من العام المخصوص من القياس كما لايخفى

(٢) قال الاسنوى « واستدل المصنف على الجواز بان المفهوم دليل شرعى الخ » أقول لايلزم من كون مفهوم المخالفة دليلا شرعياً ان يخصص به العام لان

طعمه أو لونه أو ريحه مع قوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان الاول يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا والثاني يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وان لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصا لمنطوق الاول ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقة ومثاله ما اذا قال من دخل داري فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له أف

قال « الخامسة العادة التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص وتقريره على مخالف العام تخصيص له فان ثبت حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يرتفع الحرج عن الباقين » أقول لا اشكال في أن العادة القولية تخصص

العموم اذا كان منطوقا فهو دليل متفق على حجيته ومفهوم المخالفة مختلف في حجيته وما اتفقوا على حجيته ارجح مما اختلفوا في حجيته بلا شبهة وقد علمت أنه لايصار الى الجمع بين الدليلين باعمالهما الا بعد تعادلهما أما مع وجود المرجح فالواجب على المجتهد ان يعمل بالراجح وصاحب جمع الجوامع قال ان التخصيص بدليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة ارجح وعلل الجلال قول المانع بان دلالة العام على مادل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم واجاب عن هذا الدليل بان المقدم عليه منطوق خاص لا ماهو من أفراد العام فالمفهوم مقدم عليه لان اعمال الدليلين اولى من الغاء احدهما اه ولا يخفى ان المخالف لايسلم هذا التفصيل اذ لافرق بين منطوق خاص ومنطوق هو من افراد العام فان كلا من لفظ الخاص ظاهر في منطوقه الخاص كما ان العام ظاهر في جميع افراده حتى يوجد مخصص يعادله ويساويه حتى يعارضه فيخصصه وأما حديث اعمال الدليلين فقد علمت ان الترجيح مقدم عليه وأنه لايجمع بين الدليلين الا اذا تعادلا . ومن هذا تعلم ان الراجح بمقتضى الدليل هو ماجزم به الامام في المنتخب وصرح به في المحصول من منع التخصيص بمفهوم المخالفة وما قلنا في العام المخصوص وتخصيصه بعد ذلك بخبر الآحاد والقياس وانهما أقوى منه فيخصصانه لايمكن ان يقال هنا لان ارجحية المنطوق هنا انما هي من ناحية ان المنطوق حجة اتفاقا دون مفهوم المخالفة

العموم [١] نص عليه الغزالى وصاحب المعتمد والآمدى ومن تبعه كما اذا كان من عادتهم اطلاق الطعام على المقتات خاصة ثم ورد النهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فان النهى يكون خاصا بالمقتات لان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية وأما العادة الفعلية وهى مسئلة الكتاب ففيها مذهبان [٢] وذلك كما اذا كان من عادتهم ان يأكلوا طعاما مخصوصا

(١) قال المصنف « الخامسة العادة التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص الخ » قال الاسنوى « لا اشكال فى ان العادة القولية تخصص العموم الخ » اقول لاخلاف فى ذلك وعبر الحنفية عن ذلك بالعرف القولى فقالوا العرف القولى بان جرى العرف بجواز الاستغراق للكل بل كلما اطلقوا لفظ العام فى العرف ارادوا به بعض الافراد كان ذلك العرف مخصصا باتفاق بين الحنفية والشافعية

(٢) قال الاسنوى « واما العادة الفعلية وهي مسئلة الكتاب الخ » أقول وقد عبر الحنفية عن ذلك بالعرف العملى والمراد به تعامل الناس ببعض افراد العام وهذا موضع الخلاف فقال الحنفية انه مخصص للعام خلافا للشافعية وذلك كما مثل الاسنوى استدل الحنفية بالاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه فى قوله اشتر لحما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى المأمور غيره لم يكن ممتثلا اذاكان العادة اكل لحم الضأن وما ذاك الا لتبادر الخصوص وهو متحقق في العملى كالقولى فيخصص العملى مثل تخصيص القولى والفرق بين المطلق والعام بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملى ولا يجوز تخصيص العام به لانه فى تقييد المطلق يبقى المطلق وفى تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشتر لحما من القبيل الاول دون الثانى فلا يصح الاستدلال به فانه في غير محل النزاع كما قاله فى شرح المختصر لغو غير مسموع اذ المناط فى تقييد المطلق بالعرف العملى هو التبادر الى المقيد عند الاطلاق وما ذاك الا للتعامل وهذا موجود فى تخصيص العام فان قيل قياس العام في ذلك على المطلق قياس فى اللغة فلا يقبل قلنا ليس قياساً فى اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهد بان مايوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تجوزا

وهو البر مثلا فورد النهى المذكور وهو بيع الطعام بجنسه فقال أبو حنيفة يختص النهي بالبر لانه المعتاد وخالفه الجمهور فقالوا باجراء العموم على عمومه هكذا نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرها وقال فى المحصول اختلفوا فى التخصيص بالعادات والحق انها ان كانت موجودة في عصره عليه الصلاة والسلام

كرفع الفاعل ثبت باستقراء الفواعل الاخرى في الرفع فتأمل فانه الحق الحقيق بالقبول . قالت الشافعية الصيغة المستعملة مع العرف العملى عامة لغة ولا مخصص فتبقى على عمومها قلنا المقدمة الثانية ممنوعة لان المخصص موجود لان عادتهم العملية مخصصة للصيغة لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدراهم فانه يحمل على النقد الغالب فالباعث في العرف القولى الذى هو مخصص بالاتفاق ليس الاغلبة العادة فانه لاباعث للخصوص فيه الا ان استعماله اغلب فالقول بالتخصيص بالقولى وصيرورته قرينة دون العملى تحكم صريح لايسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر للمدعي وهو اشتراك القولى والعملى في المناط . وبما قررنا اندفع ان غلبة العادة اذا انجرت الى غلبة الاسم صار التخصيص عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السند كذا يؤخذ من مسلم الثبوت والفواتح عليه وهذا انما هو فى محاورات الناس ومعاملاتهم وأما ما قاله فى المحصول من ان الحق من أنها ان كانت موجودة فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام الخ فهذا لاخلاف فيه بين الحنفية والشافعية لاتفاق الجميع على ان العادة العملية فى زمنه صلى الله عليه وسلم لاتكون حجة ودليلا على الوجه الذى قاله الامام فهما مسئلتان كما قال الاسنوى احداهما وفاقية وهى كون العادة الموجودة فى زمنه صلى الله عليه وسلم حجة شرعية تخصص النص الشرعي العام ولاتكون كذلك الا بالشروط التي ذكرها الامام اتفاقا. الثانية العادة العملية في معاملات الناس تخصص العام كما فى قوله اشتر اللحم وكانت عادتهم اكل لحم الضأن فعند الحنفية العادة العملية مخصصة وعند الشافعية لا ومما يدلك على أنه لاخلاف فى العادة التى كانت فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم او اجمع عليها قول الامام وان لم تكن بهذه الشروط فانها لاتخصص لان افعال الناس لاتكون حجة على الشرع نعم ان اجمعوا على التخصيص

وعلم بها وأقرها كما اذا اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا بعد ورود النهى وأقره فانها تكون مخصصة ولـكن المخصص في الحقيقة هو التقرير وان لم تكن بهـذه الشروط فانها لا تخصص لان أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم ان أجمعوا على التخصيص لدليل آخر فلا كلام وتابعه المصنف على هـذا التفصيل وهو فى الحقيقة موافق لما نقله الآمدى عن الجمهور فانهم يقولون ان العادة بمجردها لا تخصص وان التقرير يخصص وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور أن العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحقا بالمعتاد فى الدخول والمراد من قول الامام ان العادة التى قررها الرسول تخصص ان المعتاد يكون خارجا عن غـير المعتاد فهما مسئلتان في الحقيقة فافهم ذلك . قوله «وتقريره» يعنى أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فأقره عليه فيكون اقراره تخصيصا للفاعل (1) بمعنى أن حكم العام لا يثبت فى حقه لانه عليه الصلاة

لدليل آخر فلا كلام . اه اى فلا خلاف وكما أنه لا خلاف فى هذا لا خلاف فيما اذا كانت العادة موجودة في عصر النبى صلى الله عليه وسـلم وعلم بهـا وأقرها فانها تخصص اتفاقا

(1) قال الاسنوى « يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل الخ » أقول التقرير هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع وحاصل هذا أن تقرير النبي فعلا على هذا الوجه يخرج من العام ما قرره عليه الصلاة والسلام اتفاقا غير أن الشافعية يقولون ان ذلك تخصيص مطلقا سواء كان مقارنا أو متأخراً والحنفية يقولون ان كان العـلم بالفعل فى مجلس ذكر العام فمخصص وان لم يكن العلم في مجلس ذكر العام بل كان متأخراً فنسخ واستدل الفريقان بان السكوت عند العلم دليل الجواز عادة لان عادته الشريفة النهى عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشـافعية مطلقا وعند الحنفية ان تأخر فناسخ وان قارن ولو حكما فمخصص ثم ان ظهرت علة مشتركة بين الفاعل وغيره تعدى الحـكم الى غـير الفاعل المشارك بالقياس أو بقوله صلى الله عليه وسـلم « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » وقول الاسنوى هذا الحديث

والسلام لا يقر على باطل نعم ان ثبت هذا الحديث المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فيرتفع حكم العام عن الباقين أيضا ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال ابن الحاجب وكذلك ان لم يثبت ولكن ظهر معنى يقتضى جواز ذلك فانا نلحق بالمخالف من وافقه في ذلك المعنى . وهذا الحديث سئل عنه الحافظ جمال الدين المزى فقال انه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الآمدى قبيل الاجماع: ولا فرق فى دلالة التقرير على الجواز بين

سئل عنه الحافظ جمال الدين الخ نقول فيه ان صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت قد بين أن معناه ثابت ولذلك استدل به الامام السبكى كما سنذكره هنا ولم يعول على ما قاله الحافظ المذكور ثم ان تعدى الحكم بالقياس وكان التقرير متاخراً فلا يعمل بالقياس عند الحنفية لان العام بعد نسخ الحكم فى بعض أفراده قطعى فى الباقي عندهم فلا نسخ بالقياس نعم ان كانت العلة مفهومة لغة او عرفا للشارع قطعا كان التعدى مأخوذاً بدلالة النص لا بالقياس والمسكوت حينئذ اما اولى بالحكم من المنطوق أو مساو فنسخ على ما هو الصحيح من نسخ العبارة بالدلالة بعد التخصيص وعند الشافعية يعمل بالقياس مطلقا لأن العام مخصوص بالتقرير مطلقا فهو ظنى فى الباقي وان لم يظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره فالمختار عند الحنفية عدم التعدية لان التعدية من غير جامع غير معقولة وقال الامام السبكى من الشافعية المختار عندنا التعميم مطلقا وان لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضى التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » وأجاب الحنفية عن ذلك الحديث بانه مخصوص اجماعا بما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين فى بعض الاحكام وههنا لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لم يعلم فيه الجامع بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل فى غيره من المكلفين ولو لم يكن هذا الحديث مخصوصاً [illegible] علم فيه عدم الجامع وكان التقرير عاما مطلقا كان التقرير ناسخاً مطلقاً اذ لم يبق تحت العام فرد فى صورة وجود العلة أو عدمها فان قلت لعله يكون فى

أن يكون الشخص عالما بسبق التحريم ام لا والا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة. ثم قال هو وابن الحاجب: انه يشترط أن يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الانكار وأن لا يعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كتردد اليهود الى كنائسهم

قال * « السادسة خصوص السبب لا يخصص لانه لا يعارضه . وكذا مذهب الراوى . كحديث أبي هريرة رضى الله عنه وعمله فى الولوغ لانه

بعض الافراد علة مانعة من ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في نفس التقرير والعموم كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وحاشية المصنف عليه وشرحه الفواتح ثم قال صاحب الفواتح لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلتزم النسخ الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشريعة يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغى أن يكون الخطاب لواحد من الامة خطابا للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا الا لمانع . اه وأقول ان التزام النسخ بمقتضى هذا الحديث هو ظاهر قول الاسنوي نعم ان ثبت هذا الحديث المروي الخ لكن قول صاحب الفواتح لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكر تخصيص من غير مخصص ممنوع لان الحنفية قالوا انه مخصوص بما ذكر اجماعا والاجماع على التخصيص اجماع على وجود المخصص وأيضا الشافعية يوافقون على هذا التخصيص قال العضد فلو تبين معنى هو العلة فى تقريره حمل عليه من يوافقه فى ذلك المعنى اما بالقياس واما بقوله صلى الله عليه وسلم « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » وأما اذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما حكمى على الواحد حكمي على الجماعة فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق اه فالشافعية لا يلتزمون أنه نسخ على المختار ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وشارحه المحلى ويجوز التخصيص بفعله عليه الصلاة والسلام وتقريره في الاصح فيهما كما

ليس بدليل . قيل خالف لدليل والا انقدحت روايته . قلنا ربما ظنه دليلا ولم يكن » . أقول هذه المسئلة وما بعدها الى آخر الباب فيما جعله بعضهم مخصصا مع أن الصحيح خلافه وفى هذه المسئلة منه أمران . اذا تقرر هذا فاعلم أنه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فان كان لا يستقل بنفسه كان تابعا للسؤال

لو قال الوصال حرام على كل مسلم ثم فعله أو أقر من فعله وقيل لا يخصصان بل ينسخان حكم العام لان الاصل تساوي الناس فى الحكم . واجيب بان التخصيص أولى من النسخ لما فيه من اعمال الدليلين . وكتب شيخنا على قول الجلال بل ينسخان حكم العام فقال : هـذا هو وجه افراد هذه عما تقدم اذ الخلاف فيه تخصيص أو عدم تخصيص وأما هنا فهو تخصيص أو نسخ وهـذا كاف اه وقال العطار في حواشيه على قول الجلال المذكور ان هذا الكلام مجمل يعلم تفصيله من قول العلامة البرماوي فتقرير النبي صلى الله عليه وسلم واحداً من المكلفين على خلاف مقتضى العام فهل يكون تخصيصاً اذا وجدت شرائط التقرير فيه فان كان قبل دخول وقت العمل به ولم يثبت مساواة الذي قرره لغيره كان تخصيصا وان ثبت المساواة لجميع ما دل عليه الكلام أو كان بعد دخول وقت العمل كان ناسخاً.اه وهذا كله صريح في أن الشافعية لا يلتزمون النسخ مطلقا على المختار ويقولون بتخصيص الحديث بما ذكر اجماعا فيجب أن يحمل قول الاسنوى نعم ان ثبت هذا الحديث المروى الخ على ما اذا كانت المساواة لجميع ما دل عليه الكلام أو كان بعد دخول وقت العمل. وعلى كل حال فتقريره صلى الله عليه وسلم تخصيص للعام اتفاقا ان قارن حقيقة أو حكما في حق الشخص الفاعل وأما فى حق غيره من المكلفين فلا بد فى رفع حكم العام عن الباقين من التقييد بما اذا تبين ثمة معنى هو العلة فاذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما الحديث فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعاً اذ قد يجب أو يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر الى غير ذلك وههنا لم يعلم عدم الفارق كما تقدم عن العضد

فى عمومه وخصوصه [1] فأما العموم فكقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذا فانه يعم كل بيع وارد على الرطب . وأما الخصوص فكما لو قال قائل توضأت بماء البحر فقال يجزئك قال الآمدى وهذا لا يدل على جوازه فى حق غيره لانه سأله عن وضوئه خاصة فأجابه عنه ولا عموم فى اللفظ ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وأبى بردة باجزاء العناق فى الاضحية ومن هذا القسم على ماقاله هو والامام قول القائل والله لا أكلت جوابا لمن سأله فقال كل عندى فان العرف يقتضي عود السؤال فى الجواب فلا يحنث الا بالاكل عنده وان كان مستقلا نظر فان كان مساويا فلا كلام وان كان أخص كقوله من أفطر فى رمضان بجماع فعليه الكفارة جوابا لمن سأل عن مطلق الافطار فى رمضان قال فى المحصول فلا يجوز الا بثلاثة شروط :أحدها أن يكون فى المذكور تنبيه على مالم يذكر. والثانى أن يكون السائل مجتهداً. والثالث أن لاتفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وان كان أعم كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان حين سئل عمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا فرده وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا [2] فهل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص

---

(١) قال الاسنوى « فاعلم انه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فان كان لايستقل بنفسه الخ » اقول هذا هو الذي قدمه الاسنوى فى الفرع الثانى قال الشافعى ترك الاستفصال فى حكاية الحال الخ وتكلمنا عليها هناك كما اننا تكلمنا هناك على مسئلة المصنف ولا بأس من الكلام فيما يتعلق بشرح الاسنوى فنقول قال الاسنوى « ومن هذا القسم ما قاله هو والامام قول القائل والله لا أكلت جوابا لمن سأله فقال كل عندى » اقول انما يكون كذلك عندنا اذا لم يزد عن مقدار الجواب اما اذا زاد كما لو قال لا أكلت اليوم كان عاما لا يختص بالاكل عند السائل

(٢) قال الاسنوى « وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة الخ » اقول هـذا الحديث رواه ابو داود واحمد والترمذى وهذا المثال انما يصح لو لم تكن اللام

السبب فيه مذهبان وهذه هي مسئلة الكتاب أصحهما عن ابن برهان والآمدي والامام وأتباعهما كالمصنف وابن الحاجب أن العبرة بعموم اللفظ ولهذا قال خصوص السبب لايخصصه أى لايخصص العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقيا على مدلوله من العموم سواء كان السبب هو السؤال كما مثلناه أو لم يكن كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة وهى ميتة فقال أيما اهاب دبغ فقد طهر [1] هكذا قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وكأنهم جعلوا الشاة سببا لذكر العموم ثم استدل المصنف على ما اختاره بأن العام مقتضاه شمول الالفاظ وخصوص السبب لايعارضه لانه لامنافاة بينهما بدليل أن الشارع لو قال : يجب عليكم حمل اللفظ على عمومه ولا تخصوه بسببه ، لكان جائزاً قطعاً ولو كان معارضاً له لكان ذلك متناقضا واذا لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض . هكذا استدل الامام على عدم المنافاة والمعارضة ، واعترض عليه صاحب التنقيح فقال : ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل مادل الدليل على كونه مخصصا لكان جائزا ولا يوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصا قبل التعبد بتركه فكذلك هذا والاولى الاستدلال على عدم المعارضة بامكان اعمال العام في صاحب السبب وغيره [2] وذهب مالك وأبو ثور والمزنى الى أن العبرة بخصوص السبب ونقله

للعهد كما قاله بعض الحنفية أن ماء بئر بضاعة كان جاريا فى البساتين وهو اشارة اليه فى جواب استدلال اصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور فى فتح القدير وفتح المنان وشرح سفر السعادة

(١) قال الاسنوى « كما روى انه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة الخ » اقول الحديث فى ذاته صحيح كما فى فتح القدير وغيره لكنه لم ينقل وقوعه فى شاة ميمونة والذى وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم هلا انتفعتم باهابها فقالوا انهاميتة فقال انما حرم اكلها رواه الشيخان

(٢) قال الاسنوى « والاولى الاستدلال على عدم المعارضة بامكان اعمال العام الخ » اقول محصل هذا ان اللفظ موضوع للعموم فيجب العمل به الا

بعض الشارحين للمحصول عن القفال والدقاق أيضا واستدلوا بأمور منها أن السبب لولم يكن مخصصا لما نقله الراوى لعدم فائدته وجوابه أن فائدته هومعرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد أى بالقياس فانه لايجوز بالاجماع [1]

بصارف ولا صارف يتخيل الا وروده على سبب خاص وخصوص السبب لايصلح صارفا اياه عما وضع بازائه ولا يمنع العمل به لانه سبب جزئي من جزئيات العام نص على حكمه فيه بما يوافقه فى غيره من الجزئيات واستدل ايضا بان الصحابة ومن بعدهم من غير نكير تمسكوا بالعمومات الواردة على اسباب خاصة وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع علي عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك كآية السرقة تمسكوا بها وهى واردة في سرقة المجن أو رداء صفوان ابن أمية وآية الظهار نزلت فى سلمة بن صخر البياضي هكذا في كتب الاصول والذى في كتب الحديث ان سلمة ظاهر من امرأته فأمره صلى الله عليه وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفر به او اوس بن الصامت وقصته ان الظهار كان طلاقا فى الجاهلية فجاءت خولة امرأة أوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته الخبر وقد كان قال اوس ما ارى الا وقد حرمت كما فى رواية الطبرانى فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وهذا ثابت فى الصحاح والسنن الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره

(١) قال الاسنوى « وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم الى آخره » أقول المخصصون بالسبب قالوا لوكان الوارد فى سبب خاص عاماً لجاز تخصيص السبب واخراجه عنه بالاجتهاد لان نسبته اليه اذا قلنا بعمومه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد اما مطلقاً أو بعد تخصيصه بقطعى والتالى باطل بالاجماع واجيب بأن الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التى لم تدل القرينة على دخولها قطعاً فليس نسبته كنسبة سائر الافراد

كما نقله الآمدى وغيره لان دخوله مقطوع به لان الحكم ورد بيانا له بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعى أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول امام الحرمين في البرهان انه الذى صح عندى من مذهب الشافعى ونقله عنه في المحصول وما قاله الامام مردود فان الشافعى رحمه الله قد نص على أن السبب لا أثر له فقال فى الام في باب مايقع به الطلاق وهو بعد باب طلاق المريض مانصه : ولا يصنع السبب شيئا انما يصنعه الالفاظ لان السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذى حكم فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيئا لم يصنعه لما بعده ولم يمنع مابعده أن يصنع ماله حكم اذا قيل. هذا لفظه بحروفه ومن الام نقلته. فهذا نص بين دافع لما قاله ولا سيما قوله ولم يمنع مابعده الخ وذكر ابن برهان فى الوجيز نحوه أيضا فقال قالوا فان كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعى العموم العرى عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا من التعلق به فانه يوجب ضعفا فقدم العرى عن السبب لذلك اه كلامه وهذه الفائدة التى حصلت بطريق العرض فائدة حسنة وأما ماقاله امام الحرمين فقد قال الامام فخر الدين فى مناقب الشافعى انه التبس على ناقله وذلك لان الشافعى رحمه الله يقول ان الامة تصير فراشا بالوطء حتى اذا أتت بولد يمكن أن يكون من الواطيء لحقه سواء اعترف به أم لا لقصة عبد بن زمعة لما اختصم هو وسعد بن أبى وقاص فى المولود فقال سعد هو ابن أخى عهد الى أنه منه وقال عبد بن زمعة هو أخى ولد على فراش أبى من وليدته فقال النبى صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وذهب أبو حنيفة الى أن الامة لا تصير فراشا بالوطء ولا يلحقه الولد الا اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج الامة من عمومه فقال الشافعى ان هذا قد ورد على سبب خاص وهى الامة لا الزوجة [1] قال الامام فخر الدين فتوهم الواقف على هذا الكلام

---

(١) قال الاسنوى «وذهب أبو حنيفة الى ان الامة لا تصير فراشاً بالوطء ولا يلحقه الولد الا اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج

أن الشافعي يقول ان العبرة بخصوص السبب ومراده أن خصوص السبب لا يجوز اخراجه عن العموم بالاجماع كما تقدم والامة هي السبب في ورود العموم فلا يجوز اخراجها . ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا في أن العرايا هل تختص بالفقراء أم لا فان اللفظ الوارد في جوازه عام وقد قالوا انه ورد على سبب وهو الحاجة ولما كان الراجح هو الاخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص . قوله «وكذا مذهب الراوى» أى لا يكون أيضا مخصصا للعموم

الامة من عمومه فقال الشافعي ان هذا قد ورد على سبب خاص وهي الامة لا الزوجة الى آخره »أقول مراده أن أبا حنيفة أخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من عموم الولد للفراش وللعاهر الحجر مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستفرشة وأقول ما نسبه الامام الرازى لابي حنيفة من أنه أخرج الامة من عموم هذا الحديث مع أنها المورد لم يقله أبو حنيفة وانه غير معقول لما تقدم من الاجماع على أن صورة السبب قطعية الدخول فلا يجوز اخراجها وقال الغزالى ان هذا الحديث لم يبلغ أبا حنيفة ولو بلغه لما أخرج ولد الامة الموطوءة وبذلك صرح امام الحرمين وهذا أيضاً بعيد على مثل الامام أبي حنيفة ومخالف للواقع أيضاً وقال العلامة الشيرازى من الشافعية أيضاً ان أبا حنيفة لم يخرج السبب الخاص الذى هو ولد زمعة حتى يلزم اخراج المورد بل أخرج ما سواه وهو أيضا مردود بأن تنقيح المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل لخصوصية كونه ولد زمعة كما لا يخفى والجواب اذ دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فكما أن تنقيح المناط يوجب سببيته كذلك اجتهاد آخر يخرجه ولا فساد فيه وليس فيه اخراج السبب أصلا لا يخفى ما فيه من التكلف ولذلك قال الكمال بن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم على مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى والقول بأن الحديث لم يبلغه غير صحيح فانه مذكور في مسنده فان الامة عنده مالم تصر أم ولد ليست بفراش والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة الغير المدعو ولدها وان كانت موطوءة وأما وليدة زمعة فكانت ام ولد له كما قيل ودل عليه بلفظ وليدة فعيلة بمعنى

على الصحيح[1] عند الامام والآمدى واتباعهما ونقل فى المحصول عن الشافعى قال

فاعلة فالوليدة بمعنى والدة واذا اضيف الى زمعة يتبادر منه أنها ولدت له من مائه وهى أمته فلا يكون وطؤه اياها زنى وحينئذ [illegible] قبل فلا بد أن يكون لولد آخر ولدته له والظاهر أن [illegible] مومية الولد بالولد السابق فلا يرد أن الوالدة أعم من أن تكون [illegible] يكون الولد له أو لغيره على أنه منع أنه صلى الله عليه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو ارث لك فأنت مالكه ومعنى قوله الولد للفراش ان دعوا كما باطلة فان الولد انما يكون للفراش وليس ههنا فراش لاحد اما زمعة فلعدم الدعوى وأما عتبة فلانه عاهر فلا يرد على أن هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش الى آخره مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال أصلا فان الدعوى كانت في النسب دون الملك ولا يرد أيضا ان كون اللام للملك ممنوع بل لمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم لسودة بنت زمعة ام المؤمنين وأما أنت فاحتجبى منه فانه ليس لك بأخ فان سلب الاخوة عنه لبنت زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان وأشار بصيغة المجهول الى ضعفه فانه ورد فى صحيح البخارى بانه شركه فى الميراث وفى بعض الروايات هو أخوك وأما الأمر بالحجاب فلعله انه صلى الله عليه وسلم علم أنه ليس من ماء زمعة فأمرها احتياطا كما جاء لما رأى من شبه عتبة أو يقال امهات المؤمنين مخصوصات بالحجاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمية فانهن لسن كأحد من النساء وعلى هذا فالجواب انما هو ما قبل قوله على أنه منع الى آخره وهو كاف فى الغرض وان أبا حنيفة ما أخرج صدره المورد

(١) قال الاسنوى « أى لا يكون مخصصا للعموم على الصحيح الخ » اقول ههنا مسئلتان احداهما اذا روى الصحابي المجمل فحمله راويه على احد محمليه أو محامله فالمتعين ذلك المحمل لكن لا تقليدا والمراد بالمحمل عند الحنفية ما لا يعلم معناه الا بالبيان من المتكلم ولا يجوز حمله على أحد محمليه أو محامله بالاجتهاد

بخلاف حمل الخبر على أحد محمليه فان الشافعي يأخذ فيه بمذهب الراوى[١] قال القرافي

فلا شك حينئذ ان الراوى ان حمله على أحـد معنييه أو معانيـه وتعيين المراد لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا ولا يخالف في ذلك الحنفية والمجمل عند الشافعية غير متضح المعنى فيجوز حمله على أحد معنييه أو معانيـه بالرأي والاجتهـاد او بـكونه مانوسا بالنسبة الى المعنى الآخر ورأي الصحابى حينئـذ لا يكون حجة عندنا ومن أوجب من الحنفية تقليد الصحابى فانما يوجبـه لاحتمال السماع وههنـا قد ظهر ان لا سماع فـلو كان حجة لزم تقليد المجتهد رأى الغير وهـو يخطىء ويصيب وأكثر مشـايخنا لا يقبلون تأويل الصحابى وتعيين أحـد المحـامل لما بينا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم البيعان بالخيار مالم يتفرقا يحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار مالم تتفرق أبدانهما فيدل على خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى ويحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ماداما متبايعين مالم تتفرق أقوالهما فيـدل على خيار القبول وابن عمر الراوي حمله على الاول ومشايخنا الـكرام لم يقلدوه وحملوه على الثاني لما أن فى اثبات الخيار بعد تمام الايجاب والقبول ابطال حق الغير الذى تعلق به من غير رضاء ذى الحق واطلاق قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض يقتضي جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس . المسئله الثانية لو حمل ذلك الصحابي الراوى نصا ظاهرا على غير الظاهر منه كتخصيص العام قالاكثر من الشافعية والمالـكية يحملون الحديث على الظاهر وفيه قال الشافعى كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته أى كيف اترك القول الواجب اتباعـه بقول من ليس قوله حجة اذ لاحجة الا فى قول الله ورسوله

(١) قال الاسنوى « قال بخلاف حمل الخبر على احد محمليه الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت ما الفرق بين حمل المجمل على أحد محمليه وبين حمل الصحابى الراوى الظاهر على خلافه فان الحمل الاول قول من لاحجية فى قوله كالثاني فليس بين الصورتين فرق لان الـكلام فى المجمل على رأى الشافعية الذى يجوز الحمل فيه بالرأى والاجتهاد وأما المجمل على رأى الحنفية الذى لايجوز الحمل فيه الا بالسماع

وقد أطلقوا المسئلة والذي أعتقده ان الخلاف مخصوص بالصحابي ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب فى الاناء فاغسلوه سبعا الحديث فان أبا هريرة رواه مع انه كان يغسل ثلاثا فلا نأخذ بمذهبه لان قول الصحابي ليس بدليل كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لان التخصيص فرع العموم والسبع وغيرها من أسماء الاعداد نصوص فى مدلولاتها لا عامة وقد ظفرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان فى الوجيز وهو قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة اذا ارتدت لا تقتل فلذلك منع ابو حنيفة قتل المرتدة احتج الخصم بأن الراوى انما خالف العام لدليل لو خالفه لغير دليل لكان ذلك فسقا قادحاً فى قبول روايته واذا ثبت انه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص . والجواب انه ربما خالف لشيء ظنه دليلا

فليس الكلام فيه ولو قيل فى الاول ترجيح أحد المتساويين وفى الثانى ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين أهون من ترجيح المرجوح فيحتمل الاول دون الثانى وتفصيله ان فى الاول الخبر ليس حجة فى نفسه لاجماله وانما يحتمل الحجية بالبيان والراوى قد بين فيقبل بخلاف الثانى فان الخبر حجة فى نفسه فحمله مبطل الحجية فلا يعتد به لم يفد لان كلا الحملين لابد فيهما من قرينة فان الحكم بتعيين المراد لايتأتى من غير قرينة فترجيح أحد المتساويين والمرجوح سيان فى صيرورتهما حجة بالقرينة فان كان تأويله بالقرينة حجة فكلاهما حجة والا فلا شيء منهما حجة فما الفرق ؟ والحنفية والحنابلة يحملون على ماحمل ذلك ذلك الصحابي الراوى لان ترك الظاهر بلا موجب حرام واذ هو عدل لاسيما اذا كان ممن أسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا يترك الا بدليل قطعا وهذا الدليل اما السمع أو القرينة المعاينة وكلاهما موجب ان المحمول عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الاولى فان المحتمل للمعانى يجوز مخالفة أحدهما والعمل بالآخر بالرأي فقط ولا ينافى العدالة فيتأتى من الصحابى فلا قطع فيها بالحمل على السماع أو القرينة المعاينة على انه المراد فلا يجب اتباعه فظهر الفرق

وليس هو بدليل فى نفس الامر [1] فلا يلزم القدح لظنه ولا التخصيص لعدم مطابقته . وهذا الجواب يتجه اذا كان الراوى مجتهدا فان كان مقلدا فلا

قال « السابعة افراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها لانه غير مناف . قيل المفهوم مناف . قلنا مفهوم اللقب مردود » أقول اذا أفرد الشارع فردا من افراد العام أى نص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذى حكم به على العام فانه لا يكون مخصصا له كقوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها [2] والدليل عليه أن الحكم على الواحد لا ينافى الحكم على الكل لانه لا منافاة بين بعض الشيء وكله بل الكل محتاج الى البعض واذا لم يكن منافيا لم

واندفع مايقال مابال الحنفية لا يقبلون حمل الصحابي فى الاول دون الثانى مع ان فى الثانى ابطال الحجية دون الاول

(١) قال الاسنوى « والجواب انه ربما خالف لشيء ظنه دليلا وليس بدليل الى آخره » أقول هذا الجواب مردود بان تجويز خطأ الصحابى بظن ماليس دليلا على الصرف دليلا عليه مندفع بان المراد الرجحان بالمعاينة غالباً بمعنى ان غالب حاله حمله بالسماع أو القرينة المعاينة لعدالته فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله ، ونحن لا ندعى القطع فان الظن واجب العمل ولا ينافيه هذا التجويز بل نقول هذا التجويز غير ناشيء عن الدليل لاسيما من الخلفاء والعبادلة فلا اعتداد به اذا كان مقلدا كما قال الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها » أقول قال فى فواتح الرحموت قد انكر المخرجون هذا اللفظ فى شاة أم المؤمنين بل فى قربة كما رواه أحمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء فى غزوة تبوك على أهل بيت فاذا قربة معلقة فسأل الماء فقالوا له يارسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذى ورد فى شاة أم المؤمنين مارواه الشيخان هلا أخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها اه

يكن مخصصا لان المخصص لابد أن يكون منافيا للعام . واعلم أن الواقع فى الصحيحين من رواية ابن عباس ان الشاة كانت لمولاة ميمونة تصدق بها عليها وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة أيضا وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا واحتج الخصم وهو أبو ثور بأن تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفى الحكم عما عداه وقد تقدم انه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه ان هذا مفهوم لقب وقد تقدم انه مردود أى ليس بحجة وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظه وهو أحسن من جواب الامام فانه أجاب هو وصاحب الحاصل بأنا لا نقول بدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة وهذا الاطلاق مخالف لما قرره فى مفهوم الصفة والشرط وغيرها . واعلم أن مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص اذا كان المفهوم معمولا به كما قيل اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وبه صرح أبو الخطاب الحنبلى على ما نقله عنه الاصفهانى شارح المحصول فى المطلق والمقيد وحينئذ فيكون الكلام هنا فى التخصيص بمجرد ذكر البعض من حيث هو بعض مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به فافهمه لكن ذكر الآمدي وابن الحاجب فيما اذا كان المطلق والمقيد منفيين ماحاصله [1] ان ذكر البعض لاأثر له وان اقترن بما هو حجة وسأذكره ان شاء الله تعالى فى موضعه وصرح به أيضا هناك أبو الحسين البصري فى كتابه المعتمد على مانقله عنه الاصفهانى المذكور ، وحينئذ فيكون الجواب غير مستقيم ، وقد

---

(١) قال الاسنوى « لكن ذكر الآمدى وابن الحاجب فيما اذا كان المطلق والمقيد الخ » وأقول كتب العطار على قول شرح جمع الجوامع للمحلى قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة مانصه أي عند الجمهور وأما من قال به فيخصص ثم ظاهر هذا ان كان المذكور لقبا فان كان مشتقا اقتضى ان يكون مخصصا بمفهومه وبه قال العضد والحق عدم التخصيص لان دلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم اه وهو يؤيد ماقاله الآمدي وابن الحاجب وما قدمناه من ان الراجح بمقتضى الدليل عدم التخصيص بدليل الخطاب أي مفهوم المخالفة مطلقا خلافا لما رجحه غير واحد من الشافعية

اختلفوا فى تحرير مذهب أبى ثور فنقل عنه الامام فى المحصول أن المفهوم مخرج لما عدا الشاة ونقل عنه ابن برهان فى الوجيز وامام الحرمين فى باب الآنية من النهاية أن المفهوم مخرج لما لا يؤكل لحمه

قال * «الثامنة عطف العام على الخاص لايخصص مثل ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين المعطوفين قلنا التسوية في جميع الاحكام غير واجبة» أقول اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف علي ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف أو بغيره فلا يقتضى ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا [1] وقال الحنفية على مانقله فى المحصول أو بعضهم على مانقله المصنف انه يقتضيه تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه أن التسوية بينهما فى جميع الاحكام غير واجبة بل الواجب انما هو التسوية فى مقتضي العامل مثال ذلك ان أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربيا أو ذميا بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده فان الكافر هنا وقع بلفظ التنكير فى سياق النفى فيعم فقالت الحنفية الحديث يدل على أن المسلم لايقتل بالكافر الحربى ونحن نقول به وبيانه أن قوله ولا ذو عهد فى عهده معطوف على مسلم فيكون معناه لايقتل مسلم ولا ذو عهد فى عهده بكافر ومما يقوى أن المراد عدم

(١) قال الاسنوى «أقول اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف أو بغيره الخ» أقول ان ثقات مذهب الحنفية صرحوا بان هذه المسئلة لاتوجد فى كتب الحنفية ويشير الى ذلك ابن الهمام فى التحرير أيضا وانما استنبط غير الحنفية من الخلاف بين الحنفية والشافعية في قوله عليه الصلاة والسلام ألا لايقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده على الوجه الذى سنذكره مسئلة أصولية عبر عنها بعضهم بقوله عطف العام على الخاص لايخصص وبعضهم بان العطف على العام لايوجب العموم وبعضهم بانه كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف وهو بمعنى الثانى وعبر الكمال بن الهمام بان الجملة الناقصة اذا عطفت على ماقبلها تقيد بالقيود

قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة ثم ان الكافر الذى لا يقتل به المعاهد هو الحربى لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المسلم أيضا هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذى ذكره المصنف باطل لان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع الاحكام بل باشتراكهما فى المتعلقات والاشتراك فيها واجب عند المصنف كما نص عليه فى الاستثناء عقب الجمل فقال لنا الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى المتعلقات كالحال والشرط وغيرها هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لا سيما وقد صرح بالحال وهو غير المتنازع فيه هنا أعنى الصفة بل الجواب أن قوله ولا ذو عهد فى عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضمار الكافر لانه ربما يوهم أن المعاهد لا يقتل مطلقا لا فى حالة العهد ولا بعد انقضائه أو أنه لا أثر للعهد بالنسبة الى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم [1] . واعلم ان من

التى قيد فيها بها ان عاما فعام لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به لئلا تفوت الشركة فى الحكم الا بدليل صارف فحينئذ لا يقيد خلافا للشافعى رحمه الله تعالى فعنده لا يقيد وعليه النحاة وانبنى على ذلك الخلاف فى فهم الحديث فقال بعض الحنفية معناه لا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع حكمه مطلقا لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد أصلا لا بمؤمن ولا بكافر وانه باطل اتفاقا فيقدر اللفظ المذكور سابقا فى المعطوف عليه لقرينة سابقا فيكون عاما صيغة لان المقدر كالملفوظ

(١) قال الاسنوى « والجواب ان قوله ولا ذو عهد فى عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضمار الكافر لانه ربما يوهم ان المعاهد لا يقتل مطلقا لا فى حالة العهد ولا بعد انقضائه أو انه لا أثر للعهد بالنسبة الى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم » أقول وهذا الجواب مع انه خلاف المتبادر من سوق الحديث لابد حينئذ من تقدير ايضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل

الناس من يعبر عن هـذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم فى المعطوف خلافا للحنفية وهو أيضا صحيح فان الحنفية قالوا لو كان الكافر المذكور فى الحديث عاما للحربى والذمى لكان المعطوف أيضا كذلك لكنه ليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو الحربي دون الذمى وممن عبر بهـذه العبارة الغزالى فى المستصفى وابن الحاجب فى مختصره الا أن الغزالى قال ان

القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقدير مافي المعطوف عليه أولى وأما قول البدخشى ويدفع بان المعنى لايقتل لكفره مادام فى عهده فمدفوع بانه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث فضلا عن ان هـذا المعنى معلوم بالبداهة لايحتاج الى بيان لكن بقى ان يقال على الحنفية ان الاستدلال بكون العطف للتشريك لايتم فان التشريك فى أصل الحكم مسلم ولا ينفع وفى الحكم المقيد ممنوع وقول الشافعية باشتراك المعطوف للمعطوف عليه في المتعلقات كما ذهبوا اليه فى الاستثناء انما يبطل الاستدلال بما تمسك به الامام الرازى ولكن لايفيد الحنفية كما ان مخالفة النحاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما قدمناه لكن اذا ثبت النقل عن المجتهدين وههنا لم يثبت انما استنبط غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النحاة لا يؤخر عن مثل هـذا وعلى الاقل تصلح مرجحة عنـد وقوع الشك في كون ماذكر قول المجتهدين فلا يستنبط من كلامهم مخالف لرأى النحاة أجمعين فالحق كما فى فواتح الرحموت اذن ان يستنبط من هـذه القرينة ان الجملة الناقصة المعطوفة على ماقبلها اذا لم تصلح بدون التقييد بقيد مقدر يجب ان يقدر القيد الذى فى المعطوف عليه دون القيود الاخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهـذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليـه وكذا التشريك فتدبر وانصف . وعلى هذا قال الحنفية يجب ان يكون المقدر فى المعطوف وهو قوله ولا ذو عهد في عهده هو القيد فى المعطوف عليه دون غيره وهو بكافر وهذا الكافر الذى قدرناه فى المعطوف مخصوص بالحربي نقتله بالذمي والمسلم اجماعا وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليـه بما خص به ذلك المعطوف

مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح [1] قال الا اذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه

قال * « التاسعة عود ضمير خاص لا يخصص مثل والمطلقات يتربصن مع قوله تعالى وبعولتهن، لانه لا يزيد على اعادته » أقول اذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض افراده فلا يخصصه عند المصنف [2] واختاره الآمدى وابن الحاجب وقيل يخصص وهو رأى الشافعى على ما نقله عنه القرافى [3] وقيل بالوقف وهو

عند الحنفية لان هذا هو عكس نقيض ان عموم القيد فى المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه فى المعطوف خلافاً للشافعى، فجاز عند الحنفية قتل المسلم بالذمى لعموم آيات القصاص وعدم معارضة هذا الحديث اياها ، على ان الحنفية لايحتاجون الى مثل هذا الوجه كثيرا بل يكفى الاستدلال بعموم الآيات فى القصاص وان هذا الخبر لا يصلح لمعارضته عندهم لانه خبر آحاد لايخصص عام الكتاب والسنة المتواترة فلا بد من تأويله بما يوافقها . ولعل ماذكره الحنفية فى مناقشاتهم مع الشافعية انما هو على طريق التنزل وصحة معارضة هذا الحديث الآحادى للعام القطعى وان كانوا لايقولون به فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « الا ان الغزالى قال ان مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح » أقول قد علمت مذهب الحنفية وانه لاوجه للقول بانه غلط فاعرف الرجال بالحق

(٢) قال الاسنوى « فلا يخصصه عند المصنف الخ » اقول وهو مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية

(٣) قال الاسنوى « وقيل يخصص وهو رأى الشافعى الخ » أقول وهو مذهب أبى الحسين من المعتزلة وامام الحرمين قيل وعليه أكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا فى التيسير على التحرير وقال فى التحرير وهو الاوجه

المختار فى المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره [١] ونقله الآمدى عن الامام وأبي الحسين ونقل ابن الحاجب عنهما التخصيص مثاله قوله تعالي والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن أحق بردهن [٢] فان المطلقات

---

(١) قال الاسنوي « وقيل بالوقف وهو المختار الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت وهو الاشبه واستدل له بما ردوه فراجعه ان شئت

(٢) قال الاسنوى « مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الى آخره » أقول قال فى فواتح الرحموت اعلم أن في التمثيل بالآيتين نظراً فان الضمير فى الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة بثلاث وكانت الرجعة مباحة فى كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى أبو داود والنسائي والبيهقى عن ابن عباس « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الى قوله تعالى « وبعولتهن أحق بردهن » وذلك أن الرجل كان اذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وان طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك فقال « الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان » ثم على هذا يكون قوله تعالى وبعولتهن منسوخ البعض فتبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس الا فيما فوق الاثنين والخلع فيلزم أن يكون ما وراءها من المطلقات رواجع فلا يكون واحد غير مالى بائنا وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعى رحمه الله ان الكنايات غير بائنة الا أن يقول ان الخلع مشروع بائن وليس الا البينونة بالعوض المالى فدل بمفهومه الموافق على صحة البينونة من غير مال فنسخ تلك الآية فى البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز انتساخ العبارة بالدلالة هذا والله أعلم بأحكامه اه وأقول قال الالوسى فى تفسير قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » أي ذوات الاقراء من الحرائر المدخول بهن لما قد بين فى الآيات والاخبار أن لا عدة على غير المدخول بها وان عدة من لا تحيض لصغر أو كبر أو حمل بالاشهر ووضع الحمل وان عدة الامة قرآن أو شهران قال ليست للاستغراق لانه ههنا متعذر فتحمل على الجنس كما فى لا أتزوج

تشمل البوائن والرجعيات والضمير فى قوله وبعولتهن عائد الى الرجعيات فقط لان البائن لا يملك الزوج ردها ، ولو ورد بعد العام حكم لا يتأتى الا فى بعض أفراده كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به فى المحصول ومثل له بقوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدرى

النساء ويراد منه ماذكر بقرينة الحكم وهذا مذهب ساداتنا الحنفية لان الكلام المستقل الغير الموصول عندهم ناسخ للعام والنسخ انما يصح اذا ثبت عموم الحكم السابق ولا عموم ههنا وقال الشافعية ان المطلقات عام وقد خص البعض بكلام مستقل غير موصول . وقال في تفسير قوله تعالى « وبعولتهن أحق بردهن » فى ذلك أى ازواج المطلقات جمع بعل كعم وعمومة وفحل وفحولة والهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجمع والامثلة سماعية لا قياسية لا يقال كعب وكعوبة وفى القاموس والبعل الزوج والانثى بعل وبعلة والرب والسيد والمالك والنخلة التى لا تسقى او تسقى بماء المطر وقال الراغب البعل النخل الشارب بعروقه عبر به عن الزوج لاقامته على الزوجة للمعنى المخصوص وقيل باعلها جامعها وبعل الرجل اذا دهش فأقام كأنه النخل الذي لا يبرح ففى اختيار لفظ البعولة اشارة الى أن اصل الرجعة بالمجامعة احق بردهن الى النكاح والرجعة اليهن وهذا اذا كان الطلاق رجعياً للآية بعدها فالضمير بعد اعتبار القيد اخص من المرجوع اليه ولا امتناع فيه كما اذا كرر الظاهر وقيل بعولة المطلقات احق بردهن وخصص بالرجعي اهـ وقوله وهذا اذا كان رجعياً للآية بعدها يشير به الى قوله تعالى « الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان » حيث قال فى تفسيرها اشارة الى الطلاق المفهوم من قوله وبعولتهن احق بردهن وهو الرجعى وهو بمعنى التطليق الذي هو فعل الرجل كالسلام بمعنى التسليم لانه الموصوف بالوحدة والتمدد دون ما هو وصف المرأة ويؤيد ذلك ذكر ما هو من فعل الرجل أيضاً بقوله فأمساك بمعروف أي بالرجعة وحسن المعاشرة أو تسريح باحسان أي اطلاق مصاحب له من جبر الخاطر واداء الحقوق وذلك بأن لا يراجعها حتى تبين او يطلقها الثالثة

لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً يعني الرغبة في مراجعتهن والمراجعة لا تتأتي في البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لانه لا يزيد على اعادته ، وفيه ضميران ملفوظ بهما فالاول يعود على لفظ الضمير من قوله عود ضمير خاص أي لان الضمير الخاص لا يزيد وأما الثاني فيحتمل أن يكون عائدا على العام ومعناه أن الضمير

وهو المأثور فقد اخرج ابو داود وجماعة عن ابى رزين الاسدي ان رجلا قال يارسول الله انى اسمع الله يقول الطلاق مرتان فأين الثالثة فقال التسريح باحسان هو الثالثة وهـذا يدل على أن معنى مرتان اثنتان ويؤيد العهد كالفاء في الشق الاول فان ظاهرها التعقيب بلا مهلة وحكم الشيء يعقبه بلا فصل وهذا هو الذي حمل الشافعية عليـه الآية ولعله اليق بالنظم حيث قد انجر ذكر اليمين الى ذكر الايلاء الذي هو طلاق ثم انجر الى ذكر حكم المطلقات من العدة والرجعة ثم انجر ذلك الى أحكام الطلاق المعقب للرجعة ثم انجر ذلك الى بيان الخلع والطلاق الثلاث وأوفق بسبب النزول فقد أخرج مالك والشافعى والترمذى وغيرهم عن عروة قال كان الرجل اذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضى عدتها كان ذلك له وان طلقها الف مرة فعمد رجل الى امرأة له فطلقها ثم أمهلها حتى اذا ماشارفت انقضاء العدة ارتجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك الى ولا تخلين أبدا فأنزل الله تعالى الآية اه المراد منه . فهذا صريح فى أن قوله تعالى والمطلقات يتربصن ليست عامة عند الحنفية وان قوله تعالى وبعولتهن خاص بالرواجع لان لفظ البعل بمعنى الزوج ولان هذا مقيد بما اذا كان الطلاق رجعياً بقرينة الآية بعدها وهو قوله تعالى الطلاق مرتان الآية فقوله تعالى وبعولتهن وما بعده مسوقان فى الطلاق الرجعي وان الضمير ليس راجعاً للمطلقات كلهن وان ما روي عن ابن عباس انما هو لبيان سبب نزول آية «الطلاق مرتان» الى آخر الآية ولبيان حصر الطلاق فى ثلاث تطليقات بعد ان كان لا يقف عند حد كما يدل على ذلك قوله كان الرجل اذا طلق امرأته فهو آمن برجعتها وان طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك فقال « الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان » أي نسخ ذلك الحـكم

لايزيد على اعادة العام المتقدم ولو أعيد فقيل وبعولة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصاً اتفاقا وان كان المراد به الرجعيات فبطريق الاولى اعادة ماقام مقامه ويحتمل أن يكون عائدا على البعض الخاص وهو مافهمه كثير من الشراح ويعني بذلك أنه لو قيل وبعولة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً لما قبله فبالاولى ماقام مقامه والاول أصوب لتعبيره بالاعادة دون الاظهار ولانه أبلغ في الحجة لكون الاول بعينه قد أعيد ولم يلزم منه التخصيص وعلى كل حال فللخصم أن يقول ان الضمير يزيد على اعادة الظاهر [1] لان الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الالتفات عن الاول بخلاف الضمير واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد [2] والضمير مقتضاه عوده لكل ماتقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسئلة فى المنتخب

وهو أن له حق الرجعة وان طلقها ثلاثاً وصار لا حق له في الرجعة الا بعد الثانية فقط فالكلام فى قوله وبعولتهن وقوله الطلاق مرتان في الرجعي والتخصيص بذلك جاء من لفظ بعولتهن ومن الفاء فى قوله فامساك بمعروف بعد قوله الطلاق مرتان ورتب على ذلك عود الضمير على المطلقات الرواجع فيكون اخص من المطلقات فى قوله والمطلقات يتربصن وان رجع اليه لايخصصه فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « وعلى كل حال فللخصم أن يقول ان الضمير يزيد الى آخره» أقول وأجابوا عن ذلك أن الظاهر وان كان مستقلا بنفسه لكن المفروض أنه عين الاول حقيقة ولا يكون التجوز فيه قرينة على التجوز في الاول فكذا في الضمير

(٢) قال الاسنوى «واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه الى آخره» أقول قد أجابوا عن هذا بأن الظاهر أقوى دلالة من الضمير فالتجوز فى الضمير راجح عليه فى الظاهر ورده فى مسلم الثبوت بان الضمير أعرف فانه يفيد انه هو اه ورده فى الفواتح بان الاعرفية لا توجب [illegible] الظاهر اقوى يتجوز فيه

قال « تذنيب * المطلق والمقيد ان اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملا بالدليلين والا فان اقتضى القياس تقييده قيد والافلا[1] » أقول لما كان المطلق عاما عموما بدليا

قليلا بالنسبة الى المضمر فانه يكفى فيه ذكر المرجع ضمناً وتقديراً وقد تقام الشهرة مقام الذكر ، وهذه تجوزات فالضمير احرى بالتجوز ويبقى العام على عمومه

(١) قال المصنف « تذنيب المطلق والمقيد ان اتحد سببهما حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين الى آخره » أقول : لم يعرف المصنف ولا الاسنوى المطلق ونقل البدخشى تعريفاً غير مقبول واعترضه وعرفه صاحب جمع الجوامع بما هو حقيق بالقبول ويعلم منه ورد غيره مما نقله البدخشي وغيره فقال المطلق الدال على الماهية بلا قيد قال الجلال من وحدة وغيرها ثم قال وزعم الآمدى وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة قال الجلال اذ عرفه الاول بالنكرة فى سياق الاثبات والثانى بما دل على شائع فى جنسه قال المصنف وعلى الفرق بين المطلق والنكرة اسلوب المنطقيين والاصوليين والفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامرأته ان كان حملك ذكرا فانت طالق فكان ذكرين قيل لا تطلق نظرا للتنكير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملا على الجنس اه ومن هنا يعلم ان اللفظ فى المطلق والنكرة واحدوأن الفرق بينهما بالاعتبار ان اعتبر فى اللفظ دلالته على الماهية بلا قيد سمى مطلقا واسم جنس أيضا كما تقدم اومع قيد الوحدة الشائعة سمى نكرة والآمدى وابن الحاجب ينكران الاعتبار الاول فى مسمى المطلق من امثلته الآتية ونحوها ويجعلانه الثانى فيدل عندهما على الوحدة الشائعة وعند غيرهما على الماهية بلاقيد والوحدة ضرورية اذ لاوجود الماهية المطلوبة بأقل من واحد والاول موافق لكلام أهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد ثم قال صاحب جمع الجوامع ردا على الآمدى وابن الحاجب ومن ثم قالا الامر بمطلق الماهية امر بجزئى وليس بشىء اه قال الجلال لوجود الماهية بوجود جزئى لها لانها جزؤه وجزء الموجود موجود اه . قال شيخنا الشربينى فى تقريره ثم ان قول المصنف وليس بشىء المعلل بكلام الشارح يحتمل ان المراد منه الالزام يعني ان

والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكره فى بابه وترجم له بالتذنيب. وقد سبق الكلام على هذه اللفظة فى أوائل الكتاب .
وحاصل المسئلة أنه اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظر ان اختلف حكمهما نحو اكس ثوبا هرويا وأطعم طعاما فلا يحمل أحدهما على الآخر باتفاق أى لا يقيد الطعام أيضا بالهروى لعدم المنافاة واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة(١)

قولها بان الموجود الواحد الشائع لا يتم الا ان قلنا بانه موجود فى ضمن الجزئى الخارجى وحينئذ لاحاجة الى العدول عن مدلول اللفظ الظاهر منه وهو الماهية بلا قيد لانه يقال فيها ذلك وهذا لا يستلزم انه قائل بهذا اه والواقع ان المصنف انما يقول ان المراد بالماهية التى هى مسمى المطلق الماهية لا بشرط شىء وهذه الماهية مقطوع النظر فيها عن الوحدة والكثرة وهى تمام كل جزئى من جزئياتها لا جزء واحد كما تقدم فى بيان ما هو موضوع له لفظ الجنس المنكر وان صاحب جمع الجوامع اختار انه الماهية لا بشرط شىء فلذلك قال هى ذهنى خارجى وقد استوفينا الكلام هناك فارجع اليه

(١) قال الاسنوى « واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة الخ »
أقول هذا الاستثناء انما هو بحسب الظاهر وذلك لان قوله اعتق رقبة من قبيل المطلق فى الاثبات ومقتضاه انه يخرج عن العهدة بعتق رقبة مؤمنة كانت او كافرة ، وقوله لا تملك كافرة ولا تعتقها من قبيل النكرة فى حيز النهى ، وسواء قلنا ان المطلق للماهية من حيث هى أو للوحدة الشائعة أى الفرد المنتشر فيكون عاما على كل حال لان النهى عن الماهية من حيث هى نهى عن كل فرد من افرادها اذ لو وجد فرد لوجدت هى اذ وجودها وجوده وكذلك النهى عن الفرد المنتشر منهى عن كل فرد لانه لو وجد فرد لوجد الفرد المنتشر بوجوده فكان معارضا بقدر ما دل عليه وهو النهى عن ملك كل فرد من افراد الكافرة واعتاقه فيخرج من المطلق فى اعتق رقبة بقدره اما بطريق التخصيص أو النسخ على التفصيل المعروف عن الحنفية والشافعية المعلوم مما قدمناه ، فهذه الصورة وامثالها فى الحقيقة خارجة عن موضوع

وهو ما اذا قال أعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة ولا تعتقها وهـذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدى بأنه لافرق فيه بين أن يتحد سببهما أم لا لـكن نقل القرافى عن أكثر الشافعية انه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له

المطلق والمقيد ولـكنها شبيهة به فلذلك جعل حكمها المخالف للمطلق والمقيد مستثنى . وحاصل هذه المسئلة انه اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا فى الحكم أو السبب والاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم أو يتحد والثانى لا يخلو اما ان يكونا منفيين أو مثبتين . والثانى اما ان يتحد السبب أو يختلف فهذه خمسة اقسام الاول اذا اختلف حكمهما كما اذا قال اطعم فقيرا واكس فقيرا تميميا لم يحمل المطلق على المقيد الا ضرورة مثل قولك لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه اعتق رقبة ولا تملك الا رقبة مؤمنة فان التملك من لوازم الاعتاق والنهى عنه نهى عن الاعتاق وحينئذ فالثانى ناسخ ان تراخى وكان وروده بعد حضور وقت العمل اتفاقا ومخصصا ان كان مقارنا اتفاقا وان تراخى وكان قبل حضور وقت العمل فعلى الخـلاف فالحنفية ناسخ والشافعية مخصص كما يعلم مما قدمناه وقد علمت ما قلناه فى هـذه الصورة ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فى هذا بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحـكمين واحداً أم لا واشار الاسنوى الى ذلك بقوله وهذا القسم تركه المصنف لوضـوحه وصرح الآمدى الخ ونقل الغزالى على ما فى بعض شروح المنهاج عن أكثر الشافعية الحمل فى صورة اختلاف الحـكمين لـكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم نظراً الى اليد فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى « فاغسـلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » ومطلق فى آية التيمم في قوله تعالى «فامسحوا وجوهكم وأيديكم منه» فقيدت في التيمم بالمرافق أيضاً وهذا هو الذي أشار اليه الاسنوى بقوله لـكن نقل القرافي الخ فجعل الناقل هو القرافي لا الغزالى والموجود في مسلم الثبوت وغيره أن الناقل هو الغزالي ولعل ما فى الاسنوى تحريف بالطبع واستيعاب [illegible] فى التيمم [illegible] الصحيح فى القول الجديد للشافعى من أن المسح

بالوضوء والتيمم فان سببهما واحد وهو الحدث وقد وردت اليد فى التيمم مطلقة وفى الوضوء مقيدة بالمرافق وان اتحد حكمهما نظر ان اتحد سببهما كما لو قيل فى الظهار أعتق رقبة وقيل فيه أيضا أعتق رقبة مؤمنة فلا خلاف كما قال الآمدى

في التيمم الى المرافق كما هو مذهب أئمة الحنفية فى ظاهر الرواية واحتج الحنفية أن الخلف كالاصل لان اليد تطلق حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح أيضاً إرادة الاطلاق بان يراد به ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء اليد والا أجزأ مسح جزء من الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلابد من ارادة بعض معين وهو مجهول فيكون مجملا فيقع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه مسح الى المرافق فى رواية الحاكم وآية الوضوء بياناً لان الخلف كالاصل فان قلت لمَ لمْ نجعل ما رواه عمار بن ياسر من المسح الى الكوع بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا أولى فان ماروى عمار رضى الله عنه أدنى درجة وفي هذا مخلص من التعارض أيضاً قلت ألم تر أمير المؤمنين عمر لم يقنع بقول عمار بل روى عنه أنه قال اتق الله يا عمار . فتأمل فان الموضع موضع تأمل . والذي يقتضيه كلام صاحب جمع الجوامع وشارحه الجلال أن ما نقله الآمدي هو فيما اذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً واتحد الحكم والسبب وما نقله الغزالى والقرافى فيما اذا كانا مثبتين واتحد السبب واختلف الحكم فهما مسئلتان وهاك ما قاله صاحب جمع الجوامع مع شرحه مختصراً على المراد منه قالا المطلق والمقيد كالعام والخاص فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به ومالا فلا ويزيد المطلق والمقيد أنهما ان اتحد حكمهما وموجبهما بكسر الجيم أي سببهما وكانا مثبتين كأن يقال في كفارة الظهار أعتق رقبة أعتق رقبة مؤمنة وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو أى المقيد ناسخ للمطلق بالنسبة الى صدقه بغير المقيد والا بأن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقا أو تقارنا أو جهل تاريخهما حمل المطلق عليه أي على المقيد جمعاً بين الدليلين

انا نحمل المطلق على المقيد حتى يتعين اعتاق المؤمنة لا المقيد على المطلق حتى يجزىء اعتاق الكافرة وانما حملنا المطلق على المقيد عملا بالدليلين وذلك لان المطلق جزء من المقيد فاذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بهما وان لم نعمل به فقد ألغينا

وقيل المقيد ناسخ للمطلق ان تأخر عن وقت الخطاب به كما لو تأخر عن وقت العمل به بجامع التأخر وقيل يحمل المقيد على المطلق بان يلغى القيد لان ذكر المقيد ذكر لجزئي من المطلق فلا يقيده كما ان ذكر فرد من أفراد العام لايخصصه قلنا الفرق بينهما أن مفهوم القيد حجة بخلاف مفهوم اللقب الذي ذكر فرد من العام منه وان كانا منفيين يعني غير مثبتين منفيين أو منهيين نحو لا يجزىء عتق مكاتب لا يجزىء عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتباً لا تعتق مكاتباً كافراً فقائل المفهوم أي القائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح يقيده به أى يقيد المطلق بالمقيد فى ذلك وهي أى المسئلة حينئذ خاص وعام لعموم المطلق لا سياق النفى ونافى المفهوم يلغى القيد ويجرى المطلق على اطلاقه وان كان أحدهما أمراً والآخر نهياً نحو اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة اعتق رقبة مؤمنة لا تعتق رقبة فالمطلق مقيد بضد الصفة في المقيد ليجتمعا فالمطلق في المثال الاول مقيد بالايمان وفى الثانى بالكفر اه . فهذا الكلام صريح بان موضوع هذه الاقسام ما اذا اتحد الحكم والسبب وموضوع الصورة التى استثناها الآمدى انما هى فيما اذا اختلفا أمراً ونهياً واتحدا حكما وسببا وفرضها فيما اذا تقدم المطلق على المقيد وحينئذ تكون وفاقية بين الحنفية والشافعية بلا شك وان اختلفت وجهة النظر فالحنفية يقولون ان في المثال الاول وان لم يقيد المطلق بالمقيد لكنه خرج بقدره من المطلق اما بطريق التخصيص ان قارن أو بطريق النسخ ان تأخر ولو عن الخطاب بالمطلق لان المقيد مركب تقييدى وعام في افراده فيخرج بقدرها من العام والشافعية يقولون ان المطلق أيضاً مقيد بضد الصفة ومقتضى قول صاحب جمع الجوامع وشرحه فيما اذا كانا منفيين أو منهيين أنهما من قبيل الخاص والعام أن يقولوا ما قاله الحنفية بأن المثبت مطلق وغير المثبت عام عند الاختلاف فيهما نفياً واثباتاً أو أمراً ونهياً لان النكرة فى سياق النفي من قبيل العام موصوفة

أحدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل بيان للمطلوب أى دال على انه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخا أى دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطارىء * واعلم أن مقتضى اطلاق المصنف انه

بوصف أو غير موصوفة انما اذا كانت موصوفة تعم بقدر افراد المركب التقييدى وقد تقدم لك أنهم في حالة النفى يطلق عليها اسم المطلق والمقيد وان كانا عامين أو عاما وخاصا أما اذا علم التاريخ وتأخر المطلق وتقدم المقيد فالمطلق ناسخ عند الحنفية سواء تراخى المطلق عن المقيد أو قارن . ثم قال صاحب جمع الجوامع وشارحه الجلال وان اختلف السبب مع اتحاد الحكم كما فى قوله تعالى في كفارة الظهار « فتحرير رقبة » وفي كفارة القتل « فتحرير رقبة مؤمنة » فقال أبو حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد فى ذلك لاختلاف السبب فيبقى المطلق على اطلاقه وقيل يحمل عليه لفظاً أي بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة الى جامع وقال الشافعى رضى الله عنه يحمل عليه قياساً فلا بد من جامع بينهما وهو فى المثال المذكور حرمة سببهما أى الظهار والقتل وان اتحد الموجب فيهما واختلف حكمهما كما فى قوله تعالى فى التيمم « فامسحوا وجوهكم وأيديكم » وفى الوضوء « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » والموجب لهما الحدث واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح فعلى الخلاف من أنه لا يحمل المطلق على المقيد أو يحمل عليه لفظاً أو قياساً وهو الراجح والجامع بينهما فى المثال المذكور اشتراكهما فى سبب حكمهما وهو الحدث . والحنفية وان وافقوا أكثر الشافعية على ما هو ظاهر الرواية من مذهب الحنفية وفي رواية الحسن عن أبى حنيفة أن المسح الى الكوع فرض والى المرفق فضيلة لكنهم خالفوا الشافعية فى الاستدلال على تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء على ماقدمناه فمن حكى الاتفاق فى هذه الصورة وصرح بانه لا فرق فيه بين أن يتحد سببهما أم لا كالآمدى نظر الى اتفاقهم فى الحكم بقطع النظر عن خلافهم فى دليله ومن جعل المسألة خلافية بين أكثر الحنفية والشافعية كصاحب جمع الجوامع نظر الى اختلافهم فى الدليل مع قطع النظر عن الحكم ومن حكى عن أكثر الشافعية

لا فرق فى حمل المطلق على المقيد بين الامر والنهى فاذا قال لا تعتق مكاتبا وقال أيضا لا تعتق مكاتبا كافراً فانا نحمل الاول على الثانى ويكون المنهى عنه هو اعتاق المكاتب الكافر وصرح به الامام فى المنتخب وذكر فى المحصول والحاصل

أنه يحمل فى هذه الصورة عند اتحاد السبب واختلاف الحكم نظر الى الخلاف المذهبي الواقع عند الشافعية فى هذه الصورة اذا اتحد السبب واختلف الحكم وكان المطلق والمقيد مثبتين والخلاف المذهبي كما هو عند الشافعية هو أيضا عند الحنفية لما علمت أن الحسن يروى عن أبي حنيفة عدم المسح في التيمم الى المرافق بل الى الكوع ، وللشافعية قول مثل هذا ، وهذا لا ينافي اتفاق اكثر الحنفية وأكثر الشافعية علي تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء واختلافهم فى الاستدلال كما ذكرنا ولذلك كتب العطار على قول صاحب جمع الجوامع في هذه الصورة التى نقلها الغزالى عن أكثر الشافعية فعلى الخلاف أي بين الحنفية والشافعية وفيه أن الخلاف الذي فيها عين الخلاف فيما قبلها فهلا جمعهما معاً بان يقول ان اختلف السبب مع اتحاد الحكم أو عكس ذلك فقال أبو حنيفة الخ . واجيب بأن الخلاف هنا غير الخلاف السابق ، فانه لابد من المسح الى المرافق فى التيمم عند الحنفية اه أى فالخلاف هنا ليس فى الحكم وانما الخلاف فى طريق الاستدلال كما ذكرنا وقول الآمدى لا فرق بين أن يتحد السبب أو يختلف انما هو فيما اذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً والمقيد متأخر كما مثل هو بذلك ففى هذه الصورة يتفق الحنفية والشافعية لان الاول مطلق مثبت لا عموم فيه والمقيد نكرة في سياق النفى كما تقدم وصاحب جمع الجوامع جعل هذه الصورة شاملة لما اذا تقدم المقيد وتأخر المطلق وفى هذه الحالة يقول الحنفية ان المطلق ناسخ للمقيد والشافعية يحملون المطلق على المقيد فلا اتفاق فى الحكم ولا في الدليل وعلى كل حال فالموضوع فى مسألة الآمدى ومسألة جمع الجوامع فيما اذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً غير ان جمع الجوامع جعلها شاملة لكل من حالتى تقدم المطلق على المقيد والعكس فحكى الخلاف والآمدى جعلها خاصة بما اذا تقدم المطلق على المقيد فحكى الوفاق وكله صحيح

نحوه أيضا لكن ذكر الآمدى في الاحكام أنه لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما فى النفى اذ لا تعذر فيه هذا لفظه وهو يريد انه يلزم من نفى المطلق نفى المقيد فيمكن العمل بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد وتابعه ابن الحاجب وأوضحه فقال فان اتحد موجبهما مثبتين فيحمل المطلق على المقيد ثم قال

كما علمته وقد ذكر صاحب جمع الجوامع ما اذا كانا مثبتين وجعل ذلك صورتين احداهما ما اذا اختلف السبب واتحد الحكم كما في كفارتى الظهار والقتل والثانية ما اذا اتحد السبب واختلف الحكم كآيتى الوضوء والتيمم وحكى الخلاف الذي قدمناه عنه بين الحنفية والشافعية على وجه ما قدمناه وما نقله الغزالي عن الاكثر انما هو الصورة الثانية من صورتى جمع الجوامع ونقل الحمل فيها عن أكثر الشافعية وغير الاكثر منهم لا يقول بذلك فالخلاف الذى نقله الغزالي في هذه خلاف مذهبي ومثله عند الحنفية أيضاً وهذا خلاف آخر غير الخلاف الذى هو بين اكثر الحنفيـة والشافعية : فان الشافعية يقولون بالحمل قياساً على الراجح ، والحنفية يمنعون ذلك لانتفاء شرط القياس وهو عدم معارضة مقتضى نص فى المقيس فان المطلق نص دال على أجزاء المقيد وغيره فلا يجوز أن يثبت بالقياس عدم اجزاء غير المقيد لعدم صحته وبهذا يتبين أن ما قاله الآمدى مسئلة ذات موضوع خاص فى حالة خاصة وما نقله الغزالي عن أكثر الشافعية مسئلة اخرى ذات موضوع خاص في حالة خاصة وفى خلاف خاص غير ما نحن فيه من حمل المطلق على المقيد وعدم الحمل ولذلك أعرض صاحب جمع الجوامع عن ما ذكره الغزالى من الخلاف فيها بين أكثر الشافعية وبين غيرهم واقتصر على حكاية الخلاف بين الحنفية والشافعية وتعلم أنه لاوجه لاستدراك الاسنوى بها على ما قاله الآمدى . نخذ هذا التحقيق واشكر الله . وعلى كل حال فالمعول عليه ما نقله الآمدى ولذلك قال البدخشى بعد أن حكى تفصيل الصور وما فيها من الخلاف والوفاق قال هذا كله عند اتحاد الحكم وأما عند اختلافه نحو اكس تميمياً واطعم تميمياً عالماً فلا حمل اتفاقا اللهم الا فى مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر لتوقف الاعتاق على الملك اه

فإن كانا منفيين عمل بهما وحاصله أنه لا يعتق مكاتبا مؤمنا أيضا اذ لو أعتقه لم يعمل به وصرح به أبو الحسين البصرى فى المعتمد وعلله بأن قوله لا تعتق مكاتبا عام والمكاتب الذمي فرد من افراده وذكره لا يقتضى التخصيص هكذا نقله عنه الاصفهانى شارح المحصول ونقل عن أبى الخطاب الحنبلى بناءها على أن

وقد علمت وجه استثناء هـذه الصورة وأما آية التيمم فهى جزئية وقع فيها الخلاف في أن المسح فيها يكون الى المرافق أو الي الكوع والمسح الى المرافق فضيلة وكون ذلك مبنياً على تقييد آية التيمم بآية الوضوء أو على غير ذلك فهذا بحث آخر . القسم الثاني أن يتحد الحكم والسبب مع كونهما منفيين فيعمل بهما اتفاقا ولا يحمل أحدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل بهما كما تقول فى الظهار لا تعتق مكاتباً ولا تعتق مكاتباً كافراً فانه يمكن العمل بالكف عنهما قال فى شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفى تعم لا من المطلق فهو من باب آخر وهو افراد فرد من العام وقد علم فيما سبق أنه لا يخصصه الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغى أن يخص عند الشافعية مع أنه لا يخص اتفاقا اللهم الا اذا أردنا بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما وبالمقيد ما فيه قيد وان كان عاما ولا يضر كونه عاماً كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وغيره ومن هذا تعلم أن اطلاق المصنف غيرمراد وان كلامه محمول على غير المنفيين وانه لا وجه لماصرح به الامام فى المنتخب وذكر نحوه في المحصول والحاصل فان كانوا ذكروا ذلك بناء على أن الثاني يخصص الاول بمفهوم المخالفة فقد علمت أنه لا يخص اتفاقا . الثالث اذا وردا مثبتين في حكم واحد وسبب واحد وكان ورودهما معاً وجب حمل المطلق على المقيد اتفاقا ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد في وقت واحد والمعية قرينة البيان كما في التخصيص وفيما قلناه اشارة الى أن الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب أو الاباحة اذ لا تمانع في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان ايجاب المقيد يقتضي ثبوت المؤاخذة بترك القيد وايجاب المطلق اجزاؤه مطلقاً وان

مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا وقد غلط الاصفهاني المذكور فى فهم كلام الآمدي وابن الحاجب فادعى أن المراد منه حمل المطلق على المقيد . قوله «والا» أى وان لم يتحد سببهما كقوله تعالى فى كفارة الظهار والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى فى كفارة القتل ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ففيه ثلاثة مذاهب حكاها فى المحصول أحدها ان

جهل التاريخ فكذلك يحمل المطلق على المقيد لعدم الترجيح لاحدهما بالحكم بالتأخر حتى يكون ناسخاً فيحمل على المقارنة فيترجح البيان وان علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ للمطلق بالزيادة أي بايجاب القيد ورفع الاطلاق الذي كان مراداً أولا فلا يجزى غير المقيد من أفراد المطلق وكان مجزئاً قبل النسخ وعند الشافعية المقيد المتأخر مخصص للمطلق أى بيّن أنه المراد بالمطلق من الابتداء بطريق اطلاق لفظ المطلق على المقيد وهو معنى حمل المطلق على المقيد . وهذا القسم هو الذي أشار اليه الاسنوى ان اتحد سببهما كما لو قيل الخ وقد علمت مما بيناه من القيود أن ما صححه ابن الحاجب من أن هذا الحمل بيان للمطلوب الى آخره اما أن يكون اختياراً منه لمذهب الشافعية من أنه بيان مطلقا قارن أو جهل التاريخ أو تأخر أو هو مقيد بما اذا قارن أو جهل التاريخ على مذهب الحنفية وان من قال يكون نسخاً الخ يجب أن يحمل على ما اذا ورد المقيد بعد حضور وقت العمل بالمطلق عند الشافعية أو على ما اذا تأخر المقيد عن المطلق عند الحنفية ولا يجوز حمله علي ما اذاقارن أو جهل التاريخ لانه تخصيص وبيان اتفاقا كما أن ما قاله ابن الحاجب يجب أن لا يكون شاملا لما اذا تأخر وكان وروده بعد حضور وقت العمل لانه ناسخ اتفاقا وليس بيانا على الوجه الذي قاله. فخذ هذا التحقيق فانك لا تجده مجموعا الا فى هذه العجالة . القسم الرابع وهو ما اذا اتحد الحكم وتعدد السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالايمان فى كفارة القتل فعند الحنفية لا يحمل المطلق على المقيد أصلا فلا تقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايمان بل يجزىء اعتاق الكافرة فيها أيضاً وعند

تقييد احدها يدل بلفظه على تقييد الآخر لان القرآن كالكلمة الواحدة[1] ولهذا ان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت فى سائر الصور حملنا المطلق على المقيد. الثاني قول الحنفية انه لا يجوز تقييده بطريق ما لا باللفظ ولا بالقياس.

الشافعي يحمل المطلق على المقيد وهذا القسم هو الذى أشار اليه الاسنوى بقوله وان لم يتحد سببهما كقوله تعالى الخ

(١) قال الاسنوى « ففيه ثلاثة مذاهب حكاها في المحصول أحدها ان تقييد أحدهما يدل بلفظه علي تقييد الآخر الى آخره » أقول هذا الخلاف مذهبي من أصحاب الشافعي فى وجه حمل المطلق على المقيد فى هذا القسم ، فقال فريق منهم ان تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر الى آخر ماقاله الاسنوى فى هذا المذهب وهذا الوجه بعد ان نقله البدخشى قال وليس بسديد اه وجهه ان وحدة الكلام لاتنافى الاختلاف بالاطلاق والتقييد حسب اختلاف التعلقات مع انه ينفى النسخ مطلقا والكلام انما هو فى الكلام اللفظى ولا شك فى الاختلاف وانما حملت الشهادة حيث أطلقت عليها حيث قيدت بالعدالة مرة واحدة لاتحاد الحكم والسبب فهى شيء واحد أطلق عن قيده مرة وقيد مرة أخرى اعتماداً على موضع القيد فيحمل باتفاق .والمذهب الثانى مذهب الحنفية وسيأتى الكلام عليه . والثالث وهو الاظهر من مذهب الشافعى الخ وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعي فيكون تقييد المطلق ثابتا بالقياس الصحيح ان وجد لا بدلالة اللفظ لان الحق ان القياس لو تم لايدل على الارادة لغة وانما يدل على اثبات زيادة القيد فى المطلق شرعا لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لاحجة لغوية يدل على الارادة لغة والزيادة الشرعية لاتستلزم ارادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام باتفاق فمع كونه دليلا شرعيا صلح ان يكون مخصصا لغة ويكون المراد بالعام بقرينة القياس ماعدا الخاص فلماذا لايقال مثله فى المطلق والمقيد ويتبين بثبوت زيادة القيد فى المطلق بالقياس ان المراد بلفظ المطلق المقيد ويكون القياس قرينة على ذلك ولا استحالة فى تبيين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازى لغة ، قلت مسئلة تخصيص القياس العام أيضا شرعية صرح بذلك [illegible] وتخصيص القياس

والثالث وهو الاظهر من مذهب الشافعي كما قاله الآمدى وصححه هو والامام وأتباعهما وجزم به المصنف انه ان حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد

العام ليس لان القياس قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي عارض دليلا شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية ولا تعارض في الشرعيات فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد به بهذا فالتخصيص لو تقيد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فليس هذا من اللغة في شيء وقد قدمنا ان تخصيص القياس للعام شرعي قطعاً لان حاصله ان يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناوله بمعارضة دليل أقوى هو القياس وهذا الكلام لا يظهر عند الشافعية فان المراد حينئذ من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المزيد القياس قرينة ، فالتخصيص والتقييد حينئذ لغوى عندهم فلا فرق بين القول بانه يدل بلفظه على تقييد الآخر وبين القول بانه يدل بجامع صحيح ، غاية الامر يقيد القول الاول بالثاني لانه بعد وجود القياس الصحيح على التقييد أصبح المطلق مستعملا مجازا في المقيد ودالا عليه بطريق المجاز اللغوى وأما القول بانه بمجرد ورود اللفظ المقيد يحمل عليه من غير حاجة الى جامع فهو بظاهره فاسد لان لفظ المقيد لا يدل عليه لا حقيقة ولا مجازاً فهو اما فاسد أو مؤول بما قلنا فاعرف الرجال بالحق . القسم الخامس ما اذا كان الاختلاف تقييداً واطلاقا في سبب الحكم الواحد كأدوا عن كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة روى عبد الرزاق عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب قبل الفطر بيوم أو يومين فقال أدوا صاعاً من بر أو قمح بين اثنين أو صاعا من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير مع رواية من المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين فلا حمل المطلق على المقيد عند الحنفية خلافا للشافعية وهذا المثال في الحقيقة ليس من قبيل المطلق والمقيد بل هو من باب افراد فرد من العام وقد

كاشتراك الظهار والقتل فى خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع اليه وان لم يحصل ذلك فلا . ﴿ فرع ﴾ اذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد فى موضعين بقيدين متنافيين (١) فان قلنا ان التقييد بالقياس فلا كلام وحمله على المقيد

مر انه ليس مخصصاً فلا يصح من الشافعى الخلاف فى عدم التقييد الا ان يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم مخالف يخصص العام فان قلت يجوز أن يراد بالمطلق مالا يقيد سواء كان عاما أو مطلقا وبالمقيد ما اشتمل على التقييد قلت لا تصح هذه الارادة ولا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصاً عند الشافعى رحمه الله تعالى مع انه ليس كذلك كما تقدم نعم يصح هذا التأويل فى المنفيين فان الحكم هناك عدم الحمل اتفاقا فلا يلزم منه الا عدم تخصيص فرد من أفراد العام وهو مؤكد لما سبق فقد ظهر انه لاملجأ فى هذا للشافعية الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة أخرى وهى زيادة الاعتناء بشأن المسلم أو انه أخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا من مواضع المفهوم على انك قد علمت مما قدمناه عن العطار وغيره ان الحق ان لاتخصيص بالمفهوم لان المنطوق أقوى منه

(١) قال الاسنوى « فرع * اذا أطلق الحكم فى موضع ثم قيد فى موضعين الى آخره » أقول هذا الفرع هو الذى ذكره صاحب جمع الجوامع فقال مع شرحه للجلال والمقيد فى موضعين بقيدين متنافيين وقد أطلق فى موضع كما فى قوله تعالى فى قضاء أيام رمضان « فعدة من أيام أخر » وفي كفارة الظهار « فصيام شهرين متتابعين » وفى صوم التمتع « فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم » يستغنى فيما اطلق فيه عنهما ان لم يكن أولى باحدهما من الآخر قياساً كما فى المثال المذكور بان يبقى على اطلاقه لامتناع تقييده بهما لتنافيهما وبواحد منهما لانتفاء مرجحه فلا يجب فى قضاء رمضان تتابع ولا تفريق أما اذا كان أولى بالتقييد باحدهما من الآخر من حيث القياس كأن وجد الجامع بينه وبين مقيده دون الآخر قيد به بناء على الراجح من ان الحمل قياسى فان قيل لفظى فلا اه وقد ذكر صاحب جمع الجوامع ماذكر تقييدا لمحل الخلاف لقوله فيما سبق وان

المشارك له في المعنى وان قلنا انه باللفظ تساقطا وترك المطلق على اطلاقه لانه ليس تقييده بأحدهما أولى من الآخر هكذا قاله فى المحصول ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى الولوغ احداهن بالتراب وفى رواية أولاهن وفى رواية أخراهن فانه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجح وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا ورجعنا الى أصل الاطلاق وجوزنا التعفير فى احدي الغسلات عملا بقوله احداهن بالتراب هكذا قالوه ولك أن تقول ينبغى فى هذا المثال ان يبقى التخيير فى الاولى والاخرى فقط للمعنى الذى قالوه وأما ما عداهما فلا يجوز فيه التعفير لاتفاق القيدين على نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعي موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقال فى البويطى فى أثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال يعنى الشافعى واذا ولغ الكلب فى الاناء غسل سبعا أولاهن أو أخراهن بالتراب ولا يطهره غير ذلك وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه ومن البويطى نقلته وهو نص غريب لم ينقله أحد من الاصحاب وأورد فى الام حديثا يعضد ذلك ذكره فى باب ما ينجس الماء مما خالطه وهو قبل كتاب الاقضية وبعد باب الاشربة

اختلف السبب مع اتحاد الحكم أى محل الخلاف فيما اذا اختلف السبب واتحد الحكم مالم يوجد مقيد بمتنافيين وقد أطلق فى موضع والا فلا تقييد ويرجع الى الخلاف . قال ابن قاسم فيما كتبه على هامش حاشية الكمال يمكن ان يجعل قوله والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما الى آخره شاملا لما اذا اتحد الحكم والسبب كما فى روايات غسلات الكلب وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء الغاء القيدين لتعارضهما مع اتحاد المحل ومتعلق الحكم ولما اذا لم يتحدا كما في مثال الشارح وعلى هذا يعمل بالاطلاق فى محله كما يعمل بكل قيد فى محله وأما مفهوم قوله ان لم يكن الخ فانما يتأتى فى القسم الثاني دون الاول ضرورة توقف القياس على أصل وفرع وذلك منتف فيه لاتحاد المحل والحكم والموجب فليتأمل اه . قال العطار وعلى هذا يكون ماظفر به الاسنوى من أن نص الشافعى على التقييد بالقيدين والتخيير بينهما مانعا مما قاله ابن قاسم من حمل كلام صاحب جمع الجوامع على

قال :

الباب الرابع

في المجمل والمبين — وفيه فصول

الفصل الاول

فى المجمل وفيه مسائل :

الاولى * اللفظ اما أن يكون مجملا بين حقائقه كقوله تعالى ثلاثة قروء . أو أفراد حقيقة واحدة مثل أن تذبحوا بقرة . أو مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافأت فان ترجح واحد لانه أقرب الى نفى الحقيقة كنفى الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام أو لانه أظهر عرفا أو أعظم مقصودا كرفع الحرج وتحريم الاكل من رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وحرمت عليكم الميتة حمل عليه » أقول سبق فى تقسيم الالفاظ تعريف المجمل لغة واصطلاحا [1] والاجمال لا يتصور الا فى معان متعددة

الشمول للامرين بل هو خاص بما اذا لم يتحدا فيكون الفرع الذى ذكره الاسنوى الموافق لما ذكره فى جمع الجوامع خاصا كذلك بما ذكر فلا يدخل فيه روايات ولوغ الكلب فانها فيما اتحد فيه الحكم والسبب والمحل فتكون مجموع رواية الاطلاق وروايتى التقييد من قبيل الواجب المخير فرواية الاطلاق دلت على القدر المشترك المتحقق فى جميع الغسلات وروايتا التقييد قيدتا ذلك بالاولى والآخرة فجعلت الجزىء منه ما كان فى الاولى أو الآخرة فقط وأخرجت ماعداهما والله الموفق

(١) قال الاسنوى « سبق فى تقسيم الالفاظ تعريف المجمل لغة واصطلاحا» أقول المجمل فى اصطلاح الحنفية مالا يدرك المراد منه بالعقل بل بالنقل من المجمل [illegible] أحد معنييه أو معانيه لعدم قرينة معينة للمراد وعند الشافعية [illegible] اتضح دلالته [illegible] الخلاف فى بيان المجمل عند الحنفية

وحينئذ فالمجمل على أقسام: أحدها أن يكون مجملا بين حقائقه أي بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فان القرء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض والطهر (١). الثاني أن يكون مجملا بين افراد حقيقة واحدة كقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فان لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد والمراد واحد معين منها كما سيأتي في الفصل الثاني (٢) الثالث أن يكون مجملا بين مجازاته وذلك اذا انتفت الحقيقة أي ثبت عدم

لا يكون الا من المتكلم بالمجمل ولا يكون بالقرائن فلا يكون بيانه بالاجتهاد وعند الشافعية يمكن بيان المجمل بالقرائن فيصح بيانه بالاجتهاد وكل مجمل عند الحنفية مجمل عند الشافعية ولا عكس فاحفظ هذا ينفعك فيما يفرعه كل من الامامين على مذهبه في تفسير المجمل. وفى اللغة يطلق على المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه أجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل

(١) قال الاسنوى « فان القرء موضوع بازاء حقيقتين الخ » أى ونسبته اليهما على السواء والمراد واحد لا بعينه وهو مجمل اتفاقا ، ولذلك التجأ كل من المتخالفين الى الدليل السمعي كما فى الفروع

(٢) قال الاسنوى « فان لفظ بقرة موضوع لحقيقة واحدة الخ » أقول قد اختلف المفسرون في المراد بلفظ بقرة فى الآية فقال فريق ان المراد منها بقرة معينة واستدل على ذلك بان قوم موسى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى. قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك الى آخر ماجاء في الآية سؤالا وجوابا وعود الضمائر المذكورة في السؤال والجواب واجراء كل الصفات على بقرة يدل على ان المراد بها معينة لان الاول يدل على ان الكلام في البقرة المأمور بذبحها والثاني يفيد أن المقصد تعينها وازالة ابهامها بتلك الصفات كما هو الشأن في الصفة لا أنها تكاليف متغايرة بخلاف ما اذا ذكرت تلك الصفات بدون الاجراء ويلزم على هذا تأخير البيان عن وقت الخطاب وليس بممتنع والممتنع تأخره عن وقت الحاجة. وعلى هذا يكون لفظ بقرة من قبيل المجمل والسؤال سؤال استفسار لبيان المجمل. ومن الناس من أنكر ذلك وادعى ان المراد بها

ارادتها وتكافأت المجازات أى لم يترجح بعضها على بعض فان لم يدل دليل على عدم ارادة الحقيقة تعين الحمل عليها ولا اجمال الا اذا عارضها مجاز راجح فان فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز واختار التساوي فعلى اختياره هو قسم آخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك . ثم ان المجمل قد يكون بواسطة الاعلال كالمختار[1] فانه صالح لاسم الفاعل واسم

بقرة من نوع البقر بلا تعيين وكان الامتثال يحصل لو ذبحوا أي بقرة كانت الا أنها انقلبت مخصوصة بسؤالهم تشديدا عليهم ، واليه ذهب جماعه من أهل التفسير وتمسكوا بظاهر اللفظ فانه مطلق فيترك على اطلاقه مع ماأخرجه ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس موقوفا لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم . وأخرجه سعيد بن منصور فى سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلا . وبأنه لو كانت معينة لما عنفهم على التمادى وزجرهم عن المراجعة الى السؤال لان المجمل لايجب العمل به الا بعد البيان وهم انما طلبوا ذلك فلا حرج عليهم فى ذلك حتى يعنفوا ويزجروا وعلى هذا يكون كل ماذكر من السؤال والجواب تكاليف متعددة واللاحق منها ينسخ السابق واللازم على ذلك النسخ قبل الفعل بناء على مذهب من يقول ان الزيادة بتأييد المطلق نسخ كجماهير الحنفية بأن الامر بمطلق يتضمن الامر بالماهية فيجوز أن يمتثل بفعل أى جزئى من جزئياتها والتقييد يرفع هذا وهو جائز بل واقع كما فى حديث فرض الصلاة ليلة المعراج ، وعلى هذا فالتمثيل بهذه الآية صحيح لان المثال يكفي فيه الاحتمال خلافا لما قاله البدخشى من ان الأظهر ان هذا من قبيل المطلق نحو فتحرير رقبة اهـ

(١) قال الاسنوى «ثم ان المجمل قد يكون بواسطة الاعلال الخ» أقول كان الانسب أن يقول ثم ان الاعلال اما فى المفرد نفسه بأن يكون هو فى نفسه محتملا لمعان كالعين أو بواسطة الاعلال كالمختار أو بواسطة التركيب الخ فان قات الاجمال لايكون الا عند الاستعمال لافادة المقصود فكيف يكون فى المفرد

المفعول وبواسطة التركيب كقوله تعالى أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح[1] فان الذى بيده العقدة محتمل للزوج والولى[2] وبواسطة مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر فان الماهر يحتمل ان يرجع الى زيد والى طبيب[3] والمعنى يختلف وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرا وأكرمنى[4] وبواسطة استثناء المجهول

نفسه قلت المقصود أن الاجمال وان كان دائما حال التركيب لكن قد يكون منشأه صلوح المفرد فى نفسه لمعنيين فأكثر كالعين أو صلوح المفرد لمعنيين بواسطة الاعلال كالمختار

(١) قال الاسنوى «وبواسطة التركيب الخ» أقول وذلك بان تكون المعانى المرادة لكل من المفردات معلومة لكن يكون المراد من المركب نفسه مجهولا محوجا للبيان كما فى الآية المذكورة

(٢) قال الاسنوى « فان الذى بيده عقدة النكاح محتمل للزوج والولى » أقول حمله الحنفية والشافعية فى الجديد على الزوج وقالوا المعنى على هذا يجب على الزوج نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المسيس الا عند عفو الزوجة واسقاط حقها فانه يسقط أو الا عند عفو الزوج عما أعطى من الزيادة على النصف ولا يكون للزوج حق المطالبة وحمله مالك على الولى والمعنى عليه سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة أو عفو الولى وقال الشق الاول فى الزوجة البالغة والثانى فى الصغيرة لكن يضمن الولى حقها ويؤيد قولنا ماروى الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولى العقدة الزوج كذا يؤخذ من التقرير على التحرير

(٣) قال الاسنوى « فان الماهر يحتمل أن يرجع الى زيد الخ » أى فانه اذا عاد الى زيد كان معناه المهارة مطلقا فى الطب وغيره واذا رجع الى الطبيب كانت المهارة خاصة بالطب لكن هذا الاحتمال انما نشأ فى ماهر لاقترانه بطبيب فيكون الاجمال في مفرد مع الغير وقد يناقش فى المثال بان الثانى متعين لقربه وتبادره

(٤) قال الاسنوي «وبواسطة تعدد مرجع الضمير الخ» أقول هذا والذى قبله

كقوله تعالى الا مايتلى عليكم[1] وهذه الاقسام قد ذكرها ابن الحاجب ماعدا الاخير وكلام المصنف صالح لها نعم المجمل قد يكون فعلا أيضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل أن يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الاول[2] ويحتمل أن يكون عن سهو فلا يدل عليه وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ[3] فقال

من قسم الاجمال فى المفرد مع الغير وجعله الاسنوى داخلا فى الاجمال بواسطة التركيب ولكن الاولى أن يكون قسما مستقلا لان ماكان بواسطة التركيب هو أن تكون المعاني المرادة لكل من المفردات معلومة كما سبق وهنا يوجد لفظ مفرد فيكون بمقارنة الغير محتملا وان كان فى نفسه ليس كذلك كوصف تقدمه صالحان للموصوفية فيحتمل أن يكون وصفا لكل منهما أو ضمير تقدمه صالحان المرجعية فيحتمل العود لكل منهما ، وقد يمثل للثانى بما حكى أنه سئل عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر وأمير المؤمنين على أيهما أفضل فاجيب من بنته في بيته فيحتمل رجوع الاول الى من والثانى الى النبى صلى الله عليه وسلم ويكون المعنى من بنته فى بيت النبى صلى الله عليه وسلم وهو خليفته الصديق الا كبر أبو بكر رضي الله عنه ويحتمل العكس ويكون المعنى من بنت النبي صلى الله عليه وسلم في بيته فيكون عليا والراجح الاول للدلائل القطعية الدالة عليه

(١) قال الاسنوى « وبواسطة الاستثناء المجهول الخ » أقول الاستثناء ليس بقيد بل مثله كل مخصص بمجهول فانه يورث جهالة المراد فى العام وخالف فى ذلك الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة وقد مر

(٢) قال الاسنوى « فانه يحتمل ان يكون عن تعمد الخ » أقول قال في فواتح الرحموت لكن التقرر عليه يرجح العمدية فانه صلى الله عليه وسلم غير مقر على السهو والخطأ فهذا قرينة مبينة مثل البيان

(٣) قال الاسنوى «وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ»

اللفظ اما أن يكون الخ واختلفوا فى جواز بقاء الاجمال بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام قال فى البرهان بعد حكاية هذا الخلاف : المختار أنه ان تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز والا فيجوز[1]. قوله «فان ترجح» أى بعض المجازات وجواب

أقول قد اعترض على تعريف المصنف للمجمل بانه غير مطرد لان كلا من المهمل ولفظ المستحيل كذلك وليس بمجمل وغير منعكس لانه يجوز ان يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما فى المشترك وهو شيء فلا يصدق عليه الحدوالمجمل قد يكون فعلا الى آخر ماقاله الاسنوى . وقد اعترض بهذه الاعتراضات على تعريف ابن الحاجب الموافق معنى لتعريف المصنف وقال المحقق التفتازانى يمكن ان تدفع بالعناية مثل ان يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشيء مايصح اطلاق لفظ الشيء عليه لغة وان لم يكن ثابتاً فى الخارج وبفهم الشيء فهمه على انه مراد لا لمجرد الخطور بالبال والمقصود تعريف المجمل الذى هو من أقسام المتن وهو لامحالة لفظ اه قال فى التقرير قلت وعلى هذا لاحاجة الى دعوى ان المعرف الاول انما قال ما ولم يقل لفظ ليتناول الفعل المجمل لان الاجمال يكون فيه أيضا بل حيث كان التعريف للمجمل الذي هو من أقسام المتن ينبغي الاحتراز من الفعل المجمل فليتنبه له اه ولا شك فى الواقع ان ذلك هو المراد وعلى ذلك يندفع كل الاعتراضات لان المتن الذي هو النظم القرآنى لا يوجد فيه مهمل ولا لفظ مستحيل ولا فعل مجمل والمصنف لم يعبر بها بل عبر باللفظ الخ

(١) قال الاسنوي « المختار انه ان تعلق به حكم تكليفى الى آخره » وذلك كالاسماء الشرعية مثل الصلاة فانا نعلم قطعاً ان لغويتها وهو الدعاء غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعى وهو غير مدرك بالعقل الا ببيان من الشارع وقد بينه قولا وفعلا وكالربا فانه لغة مطلق الزيادة ولا شك انه ليس كل زيادة محرمة فهى زيادة مخصوصة فى الشرع وهي غير معلومة الا بالبيان وقد بينها وهكذا وأما مالا يتعلق به التكليف فذلك كالمتشابه الذي لا يدرك لا بالعقل ولا بغيره بل استأثر الله بعلمه

هذا الشرط هو قوله بعد ذلك حمل عليه ثم ذكر للرجحان ثلاثة أسباب : أحدها أن يكون أقرب الى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام لاصلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل[1] فان حقيقة هذا اللفظ انما هو الاخبار عن نفى ذات الصوم والصلاة عند انتفاء الفاتحة والتبييت وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لانا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة أو الكمال واضمار الصحة أرجح لكونه أقرب الى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان القرب أن الحقيقة هو نفى الذات كما تقدم ونفى الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ونفى الصحة اقرب اليه فى هذا المعنى من نفي الكمال لانه لا يبقى مع نفى الصحة وصف بخلاف نفى الكمال فان الصحة تبقى معه ولك أن تقول ان هذا التقرير معارض بأن نفى الكمال متيقن دون نفى الصحة وبأن فيه تقليلا للاضمار والتجوّز المخالف للاصل * واعلم أن ما قاله المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الامام ولا أحد من أتباعه وذلك لان المذكور فى المحصول مذهبان: أحدهما ماقاله أبو عبد الله البصرى ان المنفى الداخل مطلقا مجمل سواء كان شرعيا نحو لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أو لغويا نحو لا عمل الا بالنية لان الذات غير منتفية وليس بعض المجازات بأولى من بعض. والثانى ونقله عن الاكثرين

---

(١) قال الاسنوى « أحدها ان يكون أقرب الى الحقيقة من المجاز الآخر الى آخره » أقول كون هذا مرجحا متفق عليه بين الحنفية والشافعية لكن محله أيضا باتفاق مالم يعارض ومن هنا نشأ الخلاف فى مثل لاصلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت النية على ان الحنفية لم يتركوا العمل بحديث لاصلاة الا بفاتحة الكتاب بل عملوا به فيما يصح فيه العمل به وهو الوجوب لانه دليل ظنى لاينسخ مطلق الكتاب فعملوا بمطلق الكتاب فى أصل صحة الصلاة وان لم يقرأ فاتحة الكتاب وقالوا ان قراءة الفاتحة واجبة يقتضى تركها الاثم ووجوب الاعادة عملا بالحديث الآحادى . والحاصل ان الحنفية قالوا ان الحمل على الاقرب أولى لكن ذلك اذا لم يكن هناك مانع يمنع من الحمل عليه وههنا مانع وهو نسخ مطلق النص القاطع بخبر الآحاد المظنون

أن المنفي ان كان اسما شرعيا كالصوم والصلاة فلا اجمال لان انتفاء المشروع ممكن بفوات شرطه أو جزئه وقد أخبر الشارع به وان كان لغويا فان كان له حكم واحد فلا اجمال أيضا وينصرف النفي اليه كقولنا لا اقرار لمن أقر بالزنا مكرها فان هذا النفي لا يمكن صرفه الى نفس الاقرار لوجوده ولا صرفه الى الاستحباب لانه لا مدخل له فى الاقرار بالزنا فان الشخص يستحب له أن يستتر على نفسه ولا يقر فتعين صرفه الى الصحة وان كان له حكمان الفضيلة والجواز فليس أحدهما أولى من الآخر فتعين الاجمال . ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل الا بنية وقال لقائل أن يقول صرفه الى الصحة أولى لانه أقرب الى الحقيقة هذا حاصل كلام المحصول وعبر فى الحاصل عن قول الامام ولقائل أن يقول بقوله وعندى واستفدنا من هذا الكلام كله أن ما ليس بشرعى كالعمل يكون مجملا خلافا لما مال اليه الامام من حمله على الصحة وقد تبعه عليه الآمدي وابن الحاجب وصححاه أعنى الحمل على الصحة واستفدنا منه أيضا ان الشرعى فيه مذهبان أحدهما الاجمال والثاني حمله على الحقيقة وهو رأى الاكثرين واختاره أيضا الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فاما ما قاله المصنف من كونه ليس مجملا ولا محمولا على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الاقرب الى نفى الذات فخارج عن القولين معا[1]

---

(١) قال الاسنوى « فاما ماقاله المصنف من كونه ليس مجملا الخ » أقول أعلم ان الحنفية قسموا اللفظ باعتبار الخفاء في الدلالة فقالوا ما كان فيه الخفاء بعارض غير الصيغة فهو الخفى وقيدوا بغير الصيغة لان الخفاء اذا كان بنفس اللفظ فاللفظ أحد الاقسام الآتية وما كان الخفاء فيه لعارض غير الصيغة هو أقل أقسام هذا التقسيم خفاء فحقيقته فى اصطلاحهم لفظ وضع لمفهوم عرض فى محل هو ببادىء الرأى من أفراده عارض يخفى به كونه منها بحيث يزول ذلك الخفاء العارض بقليل تأمل كلفظ السارق في النباش وهو من يأخذ كفن الميت من القبر خفية بنبشه بعد دفنه والطرار وهو الذى يأخذ الاخذ المخصوص من اليقظان فى غفلة منه بطر أو غيره وانما كان لفظ السارق خفيا فيهما لاختصاص كل واحد منهما باسم غير لفظ السارق يعرف به فيتوقف فى كونه من أفراد

السارق الى ان يتأمل قليلا فى وجه الاختصاص فيظهر ان الاختصاص فى الطرار لزيادة فى المعنى وهو حذق فى فعله وفضل فى جنايته لانه يسارق الاعين المستيقظة المرصدة للحفظ لغفلة والسارق يسارق النائمة أو الغائبة فصدق حد السارق على الطرار دلالة بطريق الاولى لانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق ممن انقطع حفظه بعارض نومه أو غيبته عنه فيقطع على قول أبي يوسف والائمة الثلاثة وظاهر الرواية فيه تفصيل يعرف فى الفقه وأما النباش فيظهر الاختصاص به للنقص فى المعنى وهو قصور مالية المأخوذ لان المال ما تجرى فيه الرغبة والضنة والكفن ينفر عنه كل من علم انه كفن به ميت الا نادراً من الناس مع عدم مملوكيته لاحد أو تحقق شبهة فيها ونقصان الحرز وعدم الحافظ له وانما يسارق من لعله يهجم عليه من المارة غير حافظ ولا قاصد فلا يحد حد السرقة عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف والائمة الثلاثة . وما كان من خفاء اللفظ فى المعنى الذى خفى اللفظ فيه لتعدد المعانى الاستعمالية للفظ مع العلم بالاشتراك ولا معين لاحدها أو مع تجويزها للفظ مجازية أومع تجويز بعضها ويستمر ذلك الى تأمل بعد الطلب فذلك اللفظ مشكل اصطلاحا عند الحنفية فيصدق المشكل عندهم على المشترك فيكون أعم منه ، ويجوز ان يسمى الشيء الواحد باسمين وذلك كأنى فى قوله تعالى أنى شئتم بعد قوله تعالى فأتوا حرثكم فانه مشترك بين معنيين لاستعماله كاين كما فى قوله تعالى « أنى لك هذا » فى قصة مريم وكيف كما فى قوله تعالى « أني يحيي هذه الله بعد موتها » فاشتبه المعنى المراد فى الآية الاولى على السامع واستمر ذلك الى ان تؤمل بعد الطلب لهما والوقوف عليهما فى موقعها هذا فظهر الثاني وهو كيف دون أين بقرينة الحرث وتحريم القربان وقت الحيض . وما كان من خفاء اللفظ فى المعنى الذى خفى اللفظ فيه لتعدد فى معناه لا يعرف المراد منه الا ببيان من المستعمل للفظ كمشترك لفظى تعذر ترجيحه فى أحد معنييه أو معانيه كما لو أوصى لمواليه والمولى مشترك بين المعتق والمعتق حتى بطلت الوصية فيمن له الجهتان أو أبهم المتكلم المراد منه

وانما ذكره فى الاسم اللغوى فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف اذا انكرنا الحقائق الشرعية كما قاله الآمدى وابن الحاجب * السبب الثانى من الاسباب المرجحة

لوضعه لغير ماعرف مرادا منـه كالاسماء الشرعية كما تقدم فهذا اللفظ هو المجمل عند الحنفية . وما كان من خفاء اللفظ في المعنى الذي خفي اللفظ فيه . بحيث لايرجى معرفته في الدنيا فهو المتشابه . وأما الشافعية فعرفوا المجمل بما لم تتضح دلالته تارة وتارة بما لم يفهم منه معنى انه المراد وتارة بما عرفه المصنف وعرفوا المتشابه بغير المتضح المعنى فهو مساو للمجمل وجعـل البيضاوي المتشابه مشتركا بين المجمل والمؤول حيث قال والمشترك بين النص والظاهر المحـكم وبين المجمل والمؤول المتشابه وفسر الشارحون القدر المشترك فى الاولين بالرجحان ويمتاز النص بانه راجح مانع من النقيض دون الظاهر وبين الاخيرين بعدم الرجحان ويمتاز المؤول بانه مرجوح دون المجمل فيكون المتشابه عنـده ماليس براجح لا مالم يتضح معناه كما هو صريح كلام غيره ، وما قاله البيضاوي مشكل لان المؤول ظهرت دلالته علي المرجوح بالموجب له فصار متضح المعنى حينئذ راجحا لايقال يريد كون المؤول غير متضح المعني أو غير راجح فى نفسه بقطع النظر عن الموجب لارادة المعنى المرجوح له لان المؤول حينئذ ظاهر بالنسبة الى الموجب لصدق حده عليه فلا يصدق عليه انه متشابه لعـدم صدق حده عليه والفرض ان المتشـابه جنس له صادق عليه وأيضا يجىء مثل هـذا في المجمل فيلزم ان يكون المجمل الذى لحقه البيان مجملا لانه في نفسه غير واضح المعنى ولا راجحه مع ان مالحقه بيان خرج عن الاجمال بالاتفاق ويسمى مبينا عند الشافعية والحنفية كذا يؤخذ من التحرير وشرحه التقرير . ومن هذا يعلم ان البيضاوي له مذهب خاص هو ماسمعته . وهذه امور اصطلاحيـة ولا مشاحة في الاصطلاح . وما استشكلوا به عليه من انه يصدق على المؤول انه ظاهر بالنسبة الى الموجب للتأويل ويصدق على المجمل انه مجمل اذا لحقه البيان لاضرر فيـه لان الاول متشابه باعتبار ظاهر باعتبار آخر وكذا يقال فى المجمل انه مجمـل باعتبار مبين باعتبار آخر الا ترى اذ الخفى والظاهر يجتمعان في لفظ واحـد عند الحنفية

لاحد المجازات أن يكون أظهر عرفا كقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه[1] فان حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ وهو

بالنسبة الى مفهومه وبعض المحال كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعى خفي فى النباش والطرار كما سبق ؛ والحنفية فرقوا ما كان خفيا بنفس الصيغة يسمى مجملا وما كان بعارض يسمونه مشكلا والشافعية قالوا ماخفي مطلقا سواء كان بنفس الصيغة أو بعارض مجمل فكون مااختاره البيضاوى خارجا عن القولين لايضره كما انهم اختلفوا فيمن نفى الحقيقة الشرعية ولم ينف وجوده الحسى فقال الجمهور انه لا اجمال فيه وقال القاضى أبو بكر من الشافعية مجمل ومع كل هذا فقد قدم الاسنوى أنهم اختلفوا فى جواز بقاء الاجمال بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وان المختار انه ان تعلق به حكم تكليفى فلا يجوز والا فيجوز فهذا نص صريح على ان المجمل بعد البيان يسمى مجملا باعتباره قبله ولو كان بعد البيان لايسمى مجملا لم يوجد قسم المجمل المتعلق بالاحكام التكليفية في الكتاب ولا في السنة لان بيانه واجب وكلام البيضاوى صريح فيذلك فانه قال أو مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافأت الخ فانه كان قبل ترجيح أحد المجازات مجملا وبعد البيان مبينا ونفى الصحة الذى حمل عليه البيضاوى الحديث يرجع الى انتفاء المشروع بفوات شرطه أو جزئه كما هو واضح . فما قاله البيضاوي مستقيم مطلقا سواء انكرت الحقائق الشرعية أو اعترف بها

(١) قال الاسنوي « الثاني من الاسباب المرجحة لاحد المجازات أن يكون أظهر عرفا الخ » أقول المصرح به فى كتب الحنفية والشافعية ان هذا الحديث لا اجمال فيه خلافا لابي الحسين وأبي عبد الله البصريين من المعتزلة فانهما قالا بانه مجمل لان الاضمار متعين لاستحالة ارتفاع نفس الخطأ والنسيان والاحتمال متكثر رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولامعين . قلنا لانسلم أنه لا معين بل العرف معين فان العرف فى مثله قبل الشرع رفع العقوبة وليس الضمان عقوبة ، الا ترى أنه يجب على الصبي مع أنه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المتلف ، وأما وجوب الكفارة فلترك التثبت

باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره فتعين حمله على المجاز باضمار الحكم أو الحرج يعنى الاثم ويرجح الثانى يعنى الاثم لكونه أظهر عرفا لان السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطأ لتبادر الى الفهم منه نفى المؤاخذة * الثالث أن يكون أعظم مقصوداً كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة (١) فان حقيقة اللفظ تحريم

والاحتياط ولكون العرف سابقا قبل الشرع كان ماتعورف مرادا ابتداء من لفظ الشارع بخلاف ما اذا كان مجملا ابتداء ثم جاء البيان من طريق المتكلم عند الحنفية والشافعية فيما لايدرك بيانه الا منه فانه مجمل اتفاقا أو فيما يدرك بيانه من غير المتكلم عند الشافعية فانه مجمل أيضاً ومثل هذا الخلاف موجود أيضا فيما اذا كان المنفى اسما شرعيا كالصلاة والصوم لااجمال فيهما خلافا لابى بكر الباقلانى لان المعنى الشرعى معروف عند الشارع فاذا ورد اللفظ حمل عليه ولذلك قال الكمال في التحرير بعد أن ذكر أنه لااجمال فى نحو رفع عن أمتى الخطأ والنسيان ولا اجمال فيما ينفى من الافعال الشرعية محذوفة الخبر كلا صلاة الا بفاتحة الكتاب خلافا للقاضى أبى بكر الباقلانى . والحاصل ان كل ما كان فيه المعنى معروفا قبل اطلاق اللفظ فلا اجمال فيه وما علم بيانه بعد ذلك من المتكلم أو بالاجتهاد فهو مجمل وبعد البيان مبين

(١) قال الاسنوى « الثالث ان يكون أعظم مقصوداً الخ » أقول المذكور في كتب الحنفية والشافعية انه لااجمال فى التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة خلافا لقوم من المعتزلة كابي عبد الله البصري وأبى هاشم ومثل ذلك التحليل المضاف الى العين نحو احلت لكم بهيمة الانعام كما فى الكشف وذلك لان الاستقراء دل على ارادة تحريم الفعل المقصود من تلك الاعيان في التحريم وتحليله فى التحليل فتعين مرادا عند اطلاق اللفظ فلا اجمال . واستدل عبد القاهر البغدادي بانعقاد الاجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالاجمال فان السلف باجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون مؤولها ويقولون يكفر بانكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة فالاجمال بمراحل ثم بعد أن اتفق أهل الحق على نفى الاجمال واذا المقصود تحريم

﴿ تابع الحاشية ﴾

الفعل المقصود اختلفوا فذهب الشافعية وبعض أصحابنا الحنفية ان فيه مجازا في العين المضاف اليه أو اضافة التحريم أو اضماراً ، وذهب المحققون من الحنفية الى أنه حقيقة ولا مجاز ولا اضمار أصلا قال الامام فخر الاسلام ومن الناس من ظن أن التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم يلاقى نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير والنوع الثاني أن يخرج المحل فى الشرع من أن يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا فيصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له . وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذى يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي فأما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فغلط فاحش والله أعلم . انتهت كلماته الشريفة . فتحير الاذكياء حتى أورد عليه بعض من له الكعب العليا فى العلوم ان هذا لاينفى المجازية بل هو بيان لسبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وفائدته فهو يؤكد المجازية ، وصاحب التحرير وجه كلامه رحمه الله تعالى بان مثل هذا التركيب فى العرف لاخراج المحل من محلية الفعل فصار حقيقة عرفية ولذلك قال فى مسلم الثبوت : ودعوى الحنفية ان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه فلا تقدير ولا تجوز ليست ببعيد اه وكل هذا دعوى من غير بينة مع أن النقل خلاف الاصل لايصار اليه الا بدليل ملجئ ، ثم ان كلماتهم تدل على ان التركيب حقيقة شرعية وهذا لايصح أيضا لان الامام فخر الاسلام لايرى الحقيقة الشرعية والذى يشفى العليل ويروى الغليل كما قاله صاحب الفواتح ماقرره الامام الهمام صاحب الكشف ان التحريم لغة المنع لقوله تعالى ان الله حرمها على الكافرين اي منعها فانها محرمة عليهم اربعين سنة اي ممنوعة ومنه حرم مكة وبالجملة كون التحريم للمنع لغة وعرفا مما لاسترة فيه ومن البين ان اطلاقات

نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعا[1] فان الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بالافعال المقدورة للمكلفين والعين ليست من أفعالهم فتعين الصرف الى المجاز باضمار الاكل أو البيع أو اللمس أو غيرها ويرجح الاكل بكونه أعظم مقصوداً عرفا لحمل اللفظ عليه . والمثالان الاخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر وحكى الامام عن بعضهم أنهما مجملان أيضا

قال * « الثانية قالت الحنفية وامسحوا برءوسكم مجمل . وقالت المالكية يقتضى الكل. والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز[2]

الشرع على حسب اطلاقات اللغة فمعنى حرم مال الغير منع ومعنى حرمت الخمر منعت لكن المنع نوعان منع عن الفعل مع صلوح المحل ومنع المحل عن الفعل والثانى لاخراج المحل عن محلية الفعل واللفظ حقيقة فيه ويلزمه منع الفعل بطريق اللزوم وجوز مطلع الاسرار والدى قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على أبلغ وجه واوكد طريق وهذا مما لا تجوز فيه بل هو الحق الصراح الواجب القبول اه ثم ان هناك اعتراضات اخرى وردت على ما قاله الامام فخر الاسلام واجاب عنها صاحب فواتح الرحموت ولكونها ليست فى جوهر المقصود اعرضنا عنها

(١) قال الاسنوى « فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعا » أقول قد علمت أن هذا القول هو قول الامام فخر الاسلام والمحققين من الحنفية وانه الحق قطعا

(٢) قال المصنف « الثانية قالت الحنفية وامسحوا برءوسكم مجمل الخ » أقول قال الكمال ابن الهمام في تحريره لا اجمال في وامسحوا برءوسكم خلافا لبعض الحنفية لانه ان لم يكن في مثله عرف يصحح ارادة البعض أفاد مسح مسماه وهو الكل او كان فيه عرف يصحح ارادة البعض منه أفاد بعضا مطلقا و يحصل في ضمن الاستيعاب و غيره فلا اجمال ثم ادعى مالك عدم العرف المصحح ارادة البعض فلزم الاستيعاب لاتضاح دلالته بالمقتضى السالم عن المعارض وان كان كلاهما ممنوعا عند الحنفية والشافعية لانه لولم يكن رادّاً له الا ما فى صحيح مسلم ان النبى صلى الله عليه وسلم مسح على ناصيته لكفى وادعى الشافعى ثبوت العرف المصحح ارادة البعض فى نحو مسحت يدى بالمنديل فان معناه ببعضه ومثله ماقاله الاسنوي مسحت برأس اليتيم وأجاب الحنفية

* الثالثة قيل آية السرقة مجملة لان اليد تحتمل الكل والبعض والقطع الشق والابانة . والحق ان اليد للكل وتذكر للبعض مجازا والقطع للابانة والشق ابانة » أقول اختلفوا فى اجمال قوله تعالى وامسحوا برءوسكم فقالت الحنفية انه مجمل لانه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء[1] وقد بينه عليه

بان التبعيض فى مثل هذين المثالين ليس للعرف المذكور بل للعلم بان المسح فيه للحاجة وهى مندفعة ببعضه عادة فتعلم ارادته عرفا لهذا السبب قال الشافعية الباء للتبعيض وقد دخلت على الرأس فتفيد كون المفروض مسح بعضه كما هو المشهور من مذهبه وعليه معظمهم أجاب الحنفية بأنه وان كان طائفة من المتأخرين النحويين كالفارسى والقتبي وابن مالك ادعوا التبعيض فى نحو «شربن بماء البحر ثم ترفعت» لكن قال ابن جنى فى سر الصناعة : لايعرفه أصحابنا وردوه بانه شهادة على النفى فلا تقبل وأجابوا عن ذلك بان الشهادة على النفى على ثلاثة أقسام معلومة نحو العرب لم تنصب الفاعل وظنية عن استقراء صحيح نحو ليس فى كلام العرب اسم متمكن آخره واو لازمة قبلها ضمة وشائعة غير منحصرة نحو لم يطلق زيد امرأته من غير دليل فهذا الاخير هو المردود بخلاف الاول والثانى وكلام ابن جنى من الثانى لانه شديد الاطلاع على لسان العرب . وحكى الكمال انكاره عن محققى العربية وأن الباء فى مثل شربن بماء البحر زائدة وان زيادتها استعمال كثير متحقق والحاصل ان كونها للتبعيض ضعيف للخلاف القوى فى كونها له ولان معناها الالصاق المجمع عليه لها ممكن كما هو ظاهر ومن ثم قال الزمخشرى المعنى الصقوا المسح بالرأس فيلزم كونه المراد بها هنا ويثبت التبعيض اتفاقياً لعدم استيعاب الملصق الذى هو آلة المسح عادة وهى اليد الملصق به وهو الرأس فيكون التبعيض اللازم للالصاق مايقدر آلة المسح التى هى اليد لان التبعيض انما جاء ضرورة استيعابها وهى الآلة غالبا كالربع فلزم الربع كما هو ظاهر مذهب الحنفية لا الاجمال ولا الاطلاق مطلقا وكون الربع الناصية وهى المقدم من الرأس أفضل لفعله صلى الله عليه وسلم اه ملخصا مع زيادة من شرحه التقرير للايضاح . ومن هذا تعلم ان القائل بالاجمال فى هذه الاية هم بعض الحنفية كصاحب الهداية والاكثر على خلافه

(١) قال الاسنوي « لانه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء الخ » أقول قد علمت ان هذا قول بعض الحنفية وان أكثرهم على انه

الصلاة والسلام فمسح بناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجبا وقال غيرهم لا اجمال فيها ثم اختلفوا فقالت المالكية انها تقتضى مسح الجميع لان الرأس حقيقة فى الكل قال المصنف والحق أن مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لان هذا التركيب تارة يأتي لمسح الكل وهو واضح وتارة يأتى لمسح البعض كما يقال مسحت يدى برأس اليتيم وان لم يمسح منها الا البعض [1] فان جعلناه حقيقة فى كل منهما لزم الاشتراك وان جعلناه حقيقة فى أحدهما فقط لزم المجاز فى الآخر فنجعله حقيقة فى القدر المشترك دفعا للمحذورين قال فى المحصول وهذا هو قول الشافعى ثم نقل عن بعض الشافعية أن الباء تدل على التبعيض فلذلك اكتفينا بالبعض [2] ولم يذكر المصنف هذا المذهب هنا مع أنه قد جزم به فى الفصل المعقود للحروف والامام وان كان قد جزم به هناك لكنه لم يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعى فقط * المسئلة الثالثة ذهب بعضهم الى أن آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما مجملة فى اليد والقطع لان اليد تحتمل العضو كله أى من المنكب الى رؤس الاصابع وتحتمل بعضه أيضا لانها تطلق على كل منهما والاصل فى الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعني الجرح كقولنا فلان برى القلم فقطع يده أى جرحها ويحتمل أيضا الابانة وهو فصل العضو كقولنا سرق فقطعت يده. قوله « والقطع الشق » أى يحتمل الشق قال المصنف والحق انه ليس فيها اجمال

لا اجمال فى هذه الآية وكيف يمكن القول بالاجمال وحكم الوضوء كان يعرفه كل أحد قبل نزول هذه الآية وانما هى مقررة وذلك لان الوضوء فرض بمكة والآية مدنية فالمعنى المراد معروف قبل نزولها

(١) قال الاسنوى « قال المصنف والحق ان مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح لان هذا التركيب الخ » أقول قد علمت ان الحنفية يقولون انه ليس عرفا لمسح البعض وان مسح البعض انما فهم للعلم بان المسح للحاجة وهى مندفعة ببعضه الى آخر ماقدمناه

(٢) قال الاسنوى « ثم نقل عن بعض الشافعية ان الباء تدل على التبعيض الخ » أقول قد علمت ان فى كونها للتبعيض خلافا قويا وان معناها المجمع عليه وهو الالصاق ممكن هنا فلا وجه للعدول عنه

لامن جهة اليد ولا من جهة القطع[1] أما اليد فنقول انها حقيقة فى الكل وتذكر للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا فى البعض انه ليس كل اليد وأما القطع فهو حقيقة فى الابانة ولا شك أن الشق أى الجرح ابانة أيضا لان فيه ابانة بعض أجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطئا

قال :

« الفصل الثاني ـ فى المبين

وهو الواضح بنفسه أو بغيره مثل والله بكل شيء عليم. واسأل القرية. وذلك الغير يسمى مبينا وفيه مسئلتان أقول المبين بفتح الياء اسم مفعول من قولك بينت الشيء تبيينا أى وضحته توضيحا وهو أى المبين يطلق على شيئين أحدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافيا فى افادة معناه قال فى المحصول اما لامر راجع الى اللغة كقوله تعالى والله بكل شىء عليم فان افادة هذا اللفظ لهذا المعنى بوضع اللغة وقد يكون بالعقل كقوله تعالى واسأل القرية فان حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة انما هو طلب السؤال من الجدران ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن المراد به الاهل وقد أشار المصنف الى هذين القسمين بذكر المثالين وانما جعل هذا القسم واضحا بنفسه وان استفيد تعين معناه من العقل لكونه حاصلا من غير توقف* واعلم ان اطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وهو وان كان غير متبادر الى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى أما معنى فلأن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ مجمل وأما لغة فقد قال الجوهرى

---

(١) قال المصنف « الثالثة آية السرقة مجملة لان اليد الخ » قال الاسنوى « والحق انه ليس فيها اجمال الخ » أقول كون هذه الآية لااجمال فيها باعتبار مفرداتها لاخلاف فيه بين جمهور العلماء ومنهم الحنفية والشافعية خلافا لشرذمة قليلة وانما قلنا لااجمال فيها باعتبار مفرداتها لانها مجملة قطعا باعتبار ان اليد لاتقطع من اى موضع كان بل من موضع معين وهو غير معلوم من الآية ولا نزاع فى اجمال هذه الآية بخصوصه وكونه مبينا بفعل النبى صلى الله عليه وسلم ولكن هذا الاجمال لامر خارج عن مفردات الآية والنزاع فى كونها مجمله أو غير مجملة انما هو بقطع النظر عن الامر الخارج بل بالنظر الى نفس مفردات التركيب ولاشك

في الصحاح ما نصه والتبيين الايضاح والتبيين أيضا الوضوح وفى المثل قد بين الصبح لذى عينين أى تبين هذا لفظه فأطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا أوضح تقول وضح الشيء وضوحا فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق أيضا على ما قد وضح بنفسه وان لم يوضحه غيره . القسم الثانى الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير وهو الدليل الذى حصل به الايضاح يسمى مبينا بكسر الياء وله أقسام ذكرها المصنف بمثالها فى المسئله الآتية . وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده . ووقع فى كثير من الشروح هنا اغلاط منها ان قوله تعالى « واسأل القرية » تمثيل للواضح بغيره وهو خلاف مافى المحصول كما تقدم وباطل أيضا لانه قسم ذلك الغير فى المسئلة الآتية الى القول والفعل فقط فلو كان مثالا له لكان انحصاره فى القسمين باطلا لان المبين فيه ليس هو الفعل ولا القول بل العقل . والذى حملهم على ذلك ايهام تقديم قوله أو بغيره انه من باب اللف والنشر والظاهر انه كان مؤخراً عن المثالين ولكن غيرته الشراح فتأمله

قال * « الاولى أن يكون قولا من الله والرسول وفعلا منه كقوله تعالى صفراء فاقع لونها وقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فانه أدل فان اجتمعا وتوافقا فالسابق وان اختلفا فالقول لانه يدل بنفسه » أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولا من الله كقوله تعالى صفراء فاقع لونها (١) الى آخر الآيات فانه بيان لقوله تعالى ان الله يأمركم أن

ان هذا تحايل على اثبات الخلاف مع اننا لو حملنا قول الاجمال على ما أجمعوا عليه من الاجمال فى موضع القطع من اليد وحملنا قول عدمه على مفردات التركيب لارتفع الخلاف الا اذا وجد التصريح من القائلين بالاجمال بانهم يدعونه فى مفردات التركيب وحينئذ يكون قولا باطلا

(١) قال الاسنوى « أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولا من الله تعالى الخ » أقول كون المبين قولا أو فعلا متفق عليه بين الحنفية والشافعية لكن الحنفية قالوا ان القول اما ان يبين بمنطوقه أولا يبين بمنطوقه وهو بيان

تذبحوا بقرة وقد يكون قولا من الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان للحق المذكور فى قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقد يكون فعلا منه

الضرورة فالمبين بدلالة الالتزام لايسمى بيان الضرورة والاول وهو البيان بالمنطوق اما موافق للمدلول وانما ذكر دفعا لاحتمال مجاز أو خصوص أو تعيينا لاحد محتمليه أو مخالف للمدلول والاول وهو البيان الموافق اما مع اجمال ماهو بيان له أو مع كونه مشتركا غير المجمل وهو بيان تفسير قال فخر الاسلام اما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان اه وعطف المشترك على المجمل من عطف الخاص على العام من وجه فان المشترك قد لايكون مجملا نحو أنى شئتم وثلاثة قروء . وقوله «ونحو ذلك» لعله معطوف على المجمل والمراد به سائر أقسام الخفاء لاعلى الامثلة كما يوهم ظاهر العبارة وذهب اليه شراح كلامه ومنه تفسير الكنايات وان لم يكن مع خفاء ماهو بيان له مجملا كان أو غيره من سائر أقسام الخفاء وانما ذكر لرفع احتمال التغير عن الظاهر وهو بيان التقرير كتأكيد الحقيقة والعام والثانى وهو البيان المخالف اما مقارن كالاستثناء وهو بيان تغيير ولا يصح الا موصولا وقد مر فى التخصيصات أو متأخر وهو بيان التبديل وهو النسخ ثم بيان الضرورة أقسام كلها دلالة سكوت فالسكوت هو الدال منها مايكون كالمنطوق فى الوضوح كقوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث دل السكوت عن نصيب الاب أن الباقى للاب لان السكوت مع الحاصر بيان وما قيل ان كون الثلث للام مع حصر الوراثة فيها وفي الاب يلزمه أن يكون الباقى للباقى منهما فالدلالة دلالة التزام لادلالة سكوت قلنا لاتنافى بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت . ومنها دلالة حال الساكت على حكم المسكوت كسكوت الصحابة عن تقويم ولد المغرور وهو الذى تزوج امرأة يظنها حرة فولدت ولدا ثم ظهر انها أمة واستحقت فولد المغرور حر بالقيمة على ذلك انعقد اجماع الصحابه وسكتوا عن تقويم منافعه وتضمين قيمتها فهذا السكوت يفيد عدم تقويمها شرعا للمولى فلا يلزمه قيمة المنافع والا لزم الكتمان عند وجوب البيان الى آخر مايطول شرحه مما جعلوا فيه السكوت بيانا

أى من الرسول كصلاته[1] فانها بيان لقوله تعالى وأقيموا الصلاة ولهذا قال صلوا كما رأيتمونى أصلى[2] وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولهذا قال خذوا عنى مناسككم وحكى فى المحصول عن قوم انهم منعوا البيان بالفعل لانه يطول فيتأخر وأجاب بأن القول قد يكون أطول واحتج المصنف بأن الفعل أدل أى أقوى فى الدلالة على المقصود وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعاينة والمشاهدة[3] فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل أولى قال فى المحصول وانما

---

(١) قال الاسنوى « وقد يكون فعلا منه الخ » صحة البيان بالفعل قول جمهور العلماء ومنهم الائمة الاربعة ولم يخالف فى ذلك الا شرذمة لا يعتد بهم

(٢) قال الاسنوى « ولهذا قال صلوا كما رأيتمونى اصلى الخ » اقول حديث صلوا كما رأيتمونى اصلى رواه البخارى فى حديث طويل وقوله خذوا عنى مناسككم رواه مسلم عن جابر وفى ذلك بحث فان حديث صلوا ورد فى المدينة وحديث خذوا ورد فى حجة الوداع يوم النحر والصلاة كانت مفروضة فى مكة قبل الهجرة وكذلك الحج كان معروفا من قبل وان لم يفرض الا بعد الهجرة فكان المخاطبون يعرفون الصلاة والحج فليس هذا اشارة الى بيان المجمل بل الحديث الاول لبيان ندب الصلاة مثل صلاته صلى الله عليه وسلم فانها كانت مشتملة على المندوبات والسنن فحينئذ الامر للندب والحديث الثانى لبيان ان امر الحج متقرر على مافعلت ولا ينسخ شىء من افعاله فليس هذان الحديثان من البيان فى شىء كذا فى الفواتح

(٣) قال الاسنوى « فان الخبر ليس كالمعاينة الخ » قال فى التيسير روى أحمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعاينة فان الله اخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وفى الدر المنثور برواية احمد وعبد بن حميد والبزار وابن ابى حاتم وابن حبان والطبرانى بلفظ يرحم الله موسى ليس المعاين كالمخبر أخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه فتنوا بعده فلم يلق الالواح فلما رآهم وعاينهم القى الالواح فتكسر ما تكسر ولعل هذا كان مثلا فتكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا وقع فى شرح المختصر وغيره ولذا

يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بأحد أمور ثلاثة : أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده . وثانيها أن يقول هذا الفعل بيان للمجمل. وثالثها بالدليل العقلي وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان قيل أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما فى المحصول أحدهما الفعل من الله تعالى وهو خلق الكتابة فى اللوح المحفوظ والثانى الترك من الرسول كتركه التشهد الاول فانه بيان لعدم وجوبه قلت أما الترك فهو داخل فى قسم الفعل على الراجح عند الاصوليين وقد صرح به ابن الحاجب فى حد الوجوب وأما الكتابة فتستحيل على الله تعالى في ذاته ولا يستحيل أن يخلقها فى جسم فصار كالبيان بالاشارة وعقد الاصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما فى حق الله تعالى فنقول لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لنفيهما مقتضيا لنفى الكتابة قوله « فان اجتمعا » أى القول والفعل وتوافقا أي فى الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما قولا كان أو فعلا لحصول البيان به والثانى تأكيد له ولا فرق فى ذلك بين أن نعلم السابق أو نجهله كما قاله فى المحصول وصححه ابن الحاجب لكنا اذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة [1] وقال الآمدى الاشبه فيما اذا جهلا واختلفا فى الترجيح ان المرجوح يقدر متقدما حتى يكون هو المبين والراجح المتأخر تأكيد له اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكداً للراجح وهو ممتنع [2] وان اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روى انه عليه الصلاة والسلام قرن فطاف

وقع المثل ليس الخبر كالمعاينة والله اعلم اه من الفواتح

(١) قال الاسنوي « نحكم على السابق منهما من حيث الجملة » وذلك لان الحكم على التعيين تحكم ولا حاجة اليه

(٢) قال الاسنوى « اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع » اقول كون التأكيد راجحا على المؤكد انما هو فى المفردات نحو جاء

لهما طوافين وسعى لهما سعيين[1] فالاصح عند الامام وأتباعه وابن الحاجب أن المأخوذ به هو القول سواء تقدم أو تأخر أو لم يعلم شيء منهما لانه يدل بنفسه

القوم كلهم واما المؤكد المستقل فانه يجوز فيه مرجوحية التأكيد بالاستقراء كما صرح بذلك فى مسلم الثبوت وأقره عليه شرحه فواتح الرحموت واجاب البدخشى بما يوافق ذلك

(١) قال الاسنوى « وان اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام الخ » اقول قد اختلف الحنفية والشافعية ان القارن وهو الذى احرم بالحج والعمرة معا عليه طوافان طواف للحج وطواف للعمرة وسعيان سعى له وسعى لها أو ليس عليه الا طواف واحد وسعى واحد لهما فابو حنيفة وصاحباه ذهبوا الى الاول والشافعى الى الثاني استدل الشافعى بما رواه الترمذى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعى واحد حتى يحل منهما وقال حديث صحيح غريب واستدل ابو حنيفة وصاحباه بما رواه النسائي عن حماد بن عبد الرحمن الانصارى عن ابراهيم بن محمد بن الحنفية قال طفت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثنى ان عليا رضى الله عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك قال ابن الهمام فى فتح القدير حماد هذا وان ضعف لكن ذكره ابن حبان فى الثقات وفى الحديث الطويل المروى لمسلم اشارة الى تكرر الطواف قال الشافعية ان المأخوذ به القول سواء تقدم أو تأخر أو لم يعلم شيء منهما قلنا لا نسلم ذلك بل نقول كما يقول ابو الحسين البصري ان المتقدم منهما هو المبين دائما قال فى الفواتح اعلم ان الحق هذا القول واختاره الآمدى ولم يوجد أيضا فى كتبنا ما ينافيه فان المتقدم مفهم المراد قطعا فلا اجمال بعده اه والقول بانه لو كان المتقدم هو الفعل فانه اذا تقدم طوافان وكان الفعل بيانا للمجمل وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد فقد نسخ احدهما الى آخره فهو مدفوع باننا نلتزم النسخ ولا بأس به عند اقتضاء الدليل ولا مقتض هنا لان التاريخ مجهول كما سيأتى

والفعل لا يدل الا بواسطة أحد الامور الثلاثة المتقدمة[1] فعلى هذا ان تأخر الفعل

(١) قال الاسنوي « لانه يدل بنفسه والفعل لا يدل الا بواسطة أحد الامور الثلاثة الخ » أقول أجاب الحنفية عن ذلك بأن ذلك غير مسلم اذا وقع الفعل بعد المجمل الا اذا دل دليل صارف عن البيانية وعلى ان المجمل باق على اجماله وفى هذا القول والفعل سواء فلا ترجيح لأحدهما على الآخر الا بالتقدم ومع عدم وجود دليل يصرف عن البيانية على ان هذا ينافى مامر قريبا من ان الفعل أدل وأقوى فى الدلالة على المقصود وترجيحه على القول الخ على ان التاريخ فى هذه الحادثة مجهول فلا يعلم ان كان قوله الذى رواه الترمذى عن ابن عمر متقدماً أو متأخراً وكذا مارواه النسائى من الفعل وقد دل الدليل على قوة الفعل وترجيحه على القول بما رواه الامام أبو حنيفة عن صبى بن معبد فى قصة طويلة وهو قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما طاف طوافين وسعى سعيين هديت لسنة نبيك قلت يرد على هذا ان السنة المطلقة فى مثل هذا عند الشافعي تحمل على فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند أبى حنيفة وأصحابه على الطريقة فى الدين وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظبة عليه على أن الفعلين قد نقلا متعارضين فانه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرن وطاف لهما طوافا واحداً وقال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وافق القول أحدهما فالترجيح فى مثله للقول لخلوه عن المعارض فاجاب الحنفية باننا رجحنا فعل الطوافين بان رواية أمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين على رضى الله عنهما أرجح من رواية ابن عمر فانهما راجحان فى الضبط والاتقان والفقاهة مع ان هذا مذهبهما ومذهب عبد الله بن مسعود ومذهب عمران بن الحصين رضى الله تعالى عنهم وهم راجحون على ابن عمر وأيضا قد اعتضد هذا بالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يوجب نقصاً فى أركان احداهما مع ان الاحتياط فى العبادات يقتضى ذلك هذا ماقاله كثير من الحنفية والحق فى الاستدلال للحنفية كما قاله فى الفواتح ان يستدل بقوله تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » فهذا يدل بالعبارة على أن اتمام أركان كل منهما واجب فان معناه ائتوهما تامين فلا يعارضه خبر الواحد

فيكون دالا على استحباب الطواف الثانى وان تأخر القول كان ناسخا لايجاب الطواف الثانى المستفاد من الفعل وقال الآمدى الاشبه انه ان تقدم القول فهو المبين وان تأخر فيكون الفعل المتقدم مبينا فى حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتأخر مبينا فى حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا عملا بالدليلين وقال أبو الحسين البصري المتقدم هو المبين دائما

قال * « الثانية لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب . ومنعت المعتزلة . وجوّز البصرى ومنا القفال والدقاق وأبو اسحاق بالبيان الاجمالى فيما عدا المشترك . لنا مطلقا قوله تعالى ثم ان علينا بيانه . قيل البيان التفصيلى . قلنا تقييد بلا دليل وخصوصا أن المراد من قوله أن تذبحوا بقرة معينة بدليل ماهى وما لونها والبيان تأخر . قيل يوجب التأخير عن وقت الحاجة. قلنا الامر لايوجب الفور. قيل لو كانت معينة لما عنفهم. قلنا للتوانى بعد البيان وانه تعالى أنزل انكم وما تعبدون من دون الله فنقض ابن الزبعرى بالملائكة والمسيح فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية. قيل ما لا تتناولهم وان سلم لكنهم خصوا بالعقل. وأجيب بقوله والسماء وما بناها وان عدم رضاهم لايعرف الا بالنقل. قيل تأخير البيان اغواء . قلنا كذلك مايوجب الظنون الكاذبة. قيل كالخطاب بلغة لاتفهم. قلنا هذا يفيد غرضا اجماليا بخلاف الاول » أقول لايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أى وقت العمل بذلك المجمل ان منعنا التكليف بما لايطاق لان الاتيان بالشىء مع عدم العلم به محال [1] وكلام المصنف هنا مخالف لما أسلفه من جواز

الذى رواه الترمذى لاسيما وقد قال فيه انه غريب وأما قولهم دخلت العمرة فى الحج فمحمول على القران لاعلى ان العمرة ذهبت من البين وقام طواف الحج مقام طوافهما

(١) قال الاسنوى « أقول لايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أى وقت العمل بالمجمل الخ » أقول فسر الحاجة بالعمل للاشارة الى ان الاحسن ان يقال عن وقت العمل أو الفعل لان التعبير بالحاجة كما قال الاستاذ أبو اسحق

التكليف به فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور فى المحصول والحاصل وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالصحيح عند الامام وأتباعه وابن الحاجب انه يجوز(١) ونقله فى المحصول عن مذهبنا ومنعت المعتزلة ذلك قال فى المحصول الا فى النسخ فانهم وافقونا على جواز تأخيره(٢) وأهمل المصنف

الاسفراينى لائق بالمعتزلة القائلين بان بالمؤمنين حاجة الى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال اه وبهذا يحصل الجواب عما اعترض به الاسنوى على المصنف من مخالفة كلامه هنا لما أسلفه من جواز التكليف بما لا يطاق قال صاحب جمع الجوامع تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز والى وقته واقع عند الجمهور لكن عذر المصنف ان مراده من وقت الحاجة وقت تعلق التكليف تنجيزاً موسعاً كان التكليف أو مضيقا وهذا لا يكون الا فى التكليف الناجز ومسئلة جواز التكليف بما لا يطاق وعدم جوازه مسئلة اخرى تقدمت وان الاتفاق على عدم وقوعه وهذا واضح معلوم فلا وجه لقول الاسنوى فالصواب بناء عليه بل يكفى ان يقول الاحسن ان ينبه عليه مع التصريح بان الكلام فى التكليف الناجز والمراد بالبيان هنا بيان التفسير وأما بيان التغيير فلا يجوز تأخيره اتفاقا ان كان بغير مستقل كالاستثناء كما سبق وان كان بمستقل فكذلك عند الحنفية خلافا للشافعية وقد تقدم ذلك فى التخصيص وأما بيان التبديل وهو النسخ فالصحيح جوازه اتفاقا لانه رفع للحكم أو بيان لانتهاء مدته فلا يكون فى تأخيره عن المنسوخ اخلال بالفهم لانه لا يعمل بالناسخ الا بعد العلم به

(١) قال الاسنوي « وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة الى آخره » أقول وهذا باتفاق الحنفية والشافعية

(٢) قال الاسنوى « ومنعت المعتزلة ذلك الى آخره » أقول قد نسب فى مسلم الثبوت القول بالمنع الى الحنابلة وزاد فى شرحه نسبته للصيرفى لكن قال بعد ذلك الا ان الاسفراينى ذكر ان الاشعرى قدس سره نزل ضيفا على الصيرفى فناظره وهداه الى الحق فرجع عن المنع الى الجواز اه

استثناءه وفصل أبو الحسين البصرى من المعتزلة ومن الشافعية القفال والدقاق وأبو اسحق المروزى فقالوا المجمل ان لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه لان تأخيره لا يوقع فى محذور وان كان له ظاهر يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلى بشرط وجود البيان الاجمالى وقت الخطاب ليكون مانعا من الوقوع فى الخطأ مثل أن يقول المراد بهذا العام هو الخصوص وبهذا المطلق هو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازى أو شرعى وهذا الحكم سينسخ وأما البيان التفصيلى وهو كونه مخصوصا بكذا فغير شرط وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البيانين فقوله بالبيان أى مع البيان وفى النقل عن القفال نظر فقد رأيت فى كتاب الاشارة له أنه يجوز تأخير البيان مطلقا وقوله فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لا بقوله جوز فيكون عامله محذوفا أى كائنا فيما عدا المشترك ونقل فى المحصول عن أبي الحسين استثناء المتواطىء أيضا مع المشترك وهو فاسد معنى لان له ظاهرا وهو ما شاءه المكلف من الافراد ونقلا لان أبا الحسين لم يذكر سوى المشترك على مانقله الاصفهانى شارح المحصول ولاجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح الآمدى باختيار شىء من المذاهب بل مال الى التوقف ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة : الاول يدل على جوازه مطلقا أى فى التخصيص وغيره مما له ظاهر وما ليس له ولهذا قال لنا مطلقا. والثانى خاص بالنكرة. والثالث خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصا كذا وكذا * الدليل الاول قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ذكر البيان بلفظ ثم وهى للتراخى فدل على انه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متأخر عن الانزال وهو المراد بقوله تعالى قرأناه أى أنزلناه وانما قلنا ان المراد بقوله مطلقا أي عاما لا مطلق الدلالة لان المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أبي الحسين فى اشتراطه أحد البيانين اما التفصيلى أو الاجمالي والمصنف قد استدل به عليه فان قيل فاين العموم في الآية قلنا لان بيانه مضاف وقد تقدم انه للعموم ولك أن تقول حمله على العموم يقتضى أن لا يوجد

بيان مقارن وان يفتقر كل القرآن الى البيان بالمعنى الذى قالوه[1] وليس كذلك فالوجه

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول حمله على العموم يقتضى أن لايوجد بيان مقارن الخ » أقول قد أورد على الحنفية أن « ثم » فى قوله تعالى « ثم ان علينا بيانه » للتراخي والبيان عام فيشمل بيان التخصيص فينبغى ان يجوز مؤخراً وهم لايجوزونه الا مقارناً وأجابوا بان البيان يطلق فى العرف على بيان التفسير غالبا فهو المتبادر فلا يشمل بيان التغيير الذي هو التخصيص على انه يخصص بما عدا بيان التخصيص لدليل قاطع قد مر على ان الاضافة جنسية فيكفى في ذلك ان يثبت تأخير جنس البيان وقد مر عدم جواز تأخير التغيير فلزم تحقق الجنس فى التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جواز مقارنة بيان التفسير أيضا وبهذا تعلم أن ما أورده الاسنوى انما يرد على القائلين بان الاضافة للعموم وانه يشمل بيان التغيير وهو التخصيص فلا يلزم انه لايوجد بيان مقارن مع انه باتفاق الكل ان بيان التغيير اذا كان بغير مستقل وجب اتصاله ومقارنته كالاستثناء واذا كان بمستقل وجب مقارنته عند الحنفية وجازت عند الشافعية والا لزم ان يفتقر كل القرآن الى البيان ولا قائل به فتعين حمل الاضافة على أنها للجنس فلا يرد هذا لا على الحنفية ولا على الشافعية لان الشافعية يستندون فيما قالوه لادلة اخرى وبعد هذا نقول قال فى الفواتح هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول أن المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما ورد في الصحيح عن ابن عباس أنها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعب لسانه فى سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل خشية النسيان فنزلت والمعنى لا تحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لاجل التعجيل فان علينا جمعه في صدرك وعلينا قراءتك اياه فاذا قرأناه بلسان جبريل فاقرأ على قراءته بعد ذلك ثم ان علينا تبيينه الى الخلق بلسانك ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتأمل فيه . الثاني سلمنا أن البيان بمعنى التفسير لكن كلمة ثم انما دخلت على الجملة فلو أفاد التراخى أفاد التراخى في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى فكون البيان على الله مؤخر عن كون الجمع في الصدر والقراءة عليه وهذا لايوجب وجود البيان بعد المجمل

حمل البيان على الاظهار كقولهم بان لنا سور المدينة أى ظهر اعترض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلي دون الاجمالي وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل . قوله « وخصوصا » هو معطوف على قوله مطلقا تقديره لنا مطلقا كذا وخصوصا كذا وهذا هو الدليل الثاني المخصوص بالنكرة وتقريره

متراخياً بل الحق ان « ثم » ههنا للانتقال من مطلب الى آخر لعدم التراخي بين المضمونين والمعنى والله أعلم ان علينا الجمع والقراءة ثم علينا شيء آخر هو البيان والتفسير فافهم اه . وأقول أما ما قاله أولا فغير مسلم أولا لان كون سبب النزول هو أنه صلى الله عليه وسلم كان يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل خشية النسيان فنزلت لا يقتضي أن يكون البيان بمعنى تبليغ النظم المنزل بل غاية ما يقتضي افهام النبي أنه لا يخشى النسيان لان جمع القرآن في صدره وقرآنه مما أوجبه الله على نفسه فلذلك نأمرك ان تتأنى حتى تسمع قراءتنا له على لسان جبريل فاذا سمعتها فاقرأ مثل ما يقرأ والى هنا تم الكلام المتعلق بهذا المطلب . فقوله بعد ذلك ثم ان علينا بيانه لا يحتمل سوى معناه الحقيقي وهو التوضيح لان البيان لغة كالتبيين بمعنى التوضيح وكلاهما مصدر كالكلام والتكليم واحتماله لغير ذلك بلا دليل فلا يعول عليه . ثانياً أن الثاني في كلامه يقتضي الاول لاننا متى جعلنا ثم للانتقال من مطلب الى مطلب آخر كان البيان بمعنى التفسير ويكون المعنى كما قال ان علينا الجمع والقراءة فاتبع ما نقرؤه على لسان رسولنا اليك وهو جبريل ثم علينا بعد ذلك شيء آخر وهو بيانه أى بيان ما يحتاج منه للبيان بالنظر الى الخلق فى فهمه من قالبه اللفظي وان كان القرءان بينا فى نفسه ولكن لقصر العقول خفي بعض معاني بعضه بحسب ذلك القالب اللفظي قال تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » واذا كان القرآن تبياناً ومبيناً لكل شيء فكيف يحتاج المبين الى بيان وكما تفاوتت المبصرات بحسب تفاوت الابصار لا بحسبها فى ذاتها كذلك القرآن انما تفاوتت فى ادراكه العقول لتفاوتها هي لا لخفاء فى ذاته وفوق كل ذى علم عليم . واذا تقرر هذا علمت أن الاضافة فى بيانه يتعين

ان المراد من قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة انما هي بقرة معينة بدليل سؤالهم عن صفتها وجواب البارى لهم حيث قال ادع لنا ربك يبين لنا الى آخر الآيات[1] ولو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جوابا لكن البارى أجاب باوصاف خاصة ثم ان البيان تأخر عن الخطاب حتى سألوه سؤالا بعد سؤال فدل على الجواز اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين أحدهما أن بنى اسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين الى البيان فى ذلك الزمان وتأخيره عنه تأخير عن وقت الحاجة وهو لا يجوز فما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به لا تقتضيه الآية وجوابه ما تقدم من كون الامر لا يوجب الفور ولك أن تقول الامر بذلك انما هو لاجل الفصل بين الخصمين المتنازعين في القتل كما هو معروف فى التفسير والفصل واجب على الفور. الاعتراض الثانى لا نسلم أن البقرة كانت معينة فان ابن عباس رضى الله عنهما نقل عنه انه قال شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه انها لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سؤالهم لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا

أن تكون للجنس لان المشاهد أنه ليس كل القرآن محتاجا للبيان بل منه المحكم والنص والمفسر والظاهر والخفى والخفاء يتفاوت وهذا كله بحسب قالبه اللفظى الذى نزله جبريل على قلبه صلى الله عليه وسلم بلسان عربى مبين فصيح بليغ . وبهذا الذى قررناه اندفع أيضا حتى على القول بعموم البيان وان ثم للتراخي وان كان الحق أنها للانتقال وان الاضافة جنسية لزوم أن لا يوجد بيان مقارن لما علمت أن تأخير تبيين الله تعالى عما قبله من الجمع والقراءة لا يقتضى تأخير البيان عن المبين . واندفع لزوم افتقار كل القرآن الى البيان لان عموم البيان لا يقتضي عمومه فى عموم أجزاء القرآن بل انما يقتضى العموم فى كل ما يحتاج منه البيان فقط كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « وتقريره أن المراد من قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة انما هي بقرة معينة الخ » أقول قد قدمنا لك ما يتعلق بهذه الآية مما به يتضح لك المقام فلا نعيده

يفعلون وجوابه انا نمنع كون التعنيف على السؤال فانه يجوز أن يكون على التواني أى التقصير بعد البيان فان كلا منهما محتمل وأيضا فايجاب المعينة بعد ايجاب خلافه نسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الصواب تقديم الاعتراض الثاني على الاول . قوله «وانه تعالى» هو معطوف على قوله ان المراد تقديره وانما خصوصا أن المراد كذا وأنه تعالى أنزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز اطلاق العام وارادة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلي ولا اجمالي وتوجيهه انه تعالى أنزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهو عام فى كل معبود فقال ابن الزبعري لاخصمن محمدا فجاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال له أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد المسيح فيلزم أن يكون هولاء حصب جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فدل ذلك على الجواز[1] قال الجوهرى الحصب هو ما يحصب به فى النار أى يرمى به

(١) قال الاسنوي « فتوقف النبي صلى الله عليه وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص الخ » أقول قد علمت أن الحنفية حملوا البيان في الآية على بيان التفسير فلذلك حملوا قوله تعالى ان الله يأمركم اذ تذبحوا بقرة على البقرة المطلقة ثم نسخت فقيدت عملا بما صح عن ابن عباس رضى الله عنهما لو اخذوا ادنى بقرة لأجزأتهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم رواه ابن جرير وابن ابى حاتم من طرق كذا في الدرر المنثورة وفيها ايضا برواية البزار عن ابي هريرة مرفوعا عن النبى صلى الله عليه وسلم أن بنى اسرائيل لو اخذوا ادنى بقرة لجزيتهم في ذلك او لأجزأت عنهم وفي رواية ابن ابى حاتم بزيادة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم وبرواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول انما امر القوم بادنى بقرة لكنهم لما شددوا على انفسهم شدد الله عليهم والذي نفس محمد بيده لولم يستثنوا مابينت لهم فاندفع مايتراآى من ان المخالف لا يرى قول الصحابى حجة على انه لا ريبة في قيام الاحتمال فيكفي للسند ويسقط الاستدلال

والزبعرى بكسر الزاى وفتح الباء قال وهو السيء الخلق على مانقله الفراء وقال أبو عبيدة وأبو عمرو انه كثير شعر الوجه وأما أخصم فانه من باب المغالبة فتقول خاصمته فخصمته أخصمه بكسر الصاد أى غلبته في الخصومة قال الجوهرى وهو شاذ فان قياسه الضم اذا لم تكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته أصرعه بضم الراء واعترض الخصم بوجهين أحدهما أن صيغة «ما» لاتتناول الملائكة ولا المسيح لانها عامة فى افراد مالا يعقل خاصة ولهذا نقل الآمدى أنه عليه الصلاة والسلام قال له ما اجهلك بلغة قومك ما لمالا يعقل[1] وحينئذ فلا يكون انزال قوله تعالى ان الذين سبقت الآية للتخصيص بل لزيادة بيان جهل المعترض الثاني سلمنا انها تتناولهم لكنهم مخصوصون بالعقل فان العقل قاض بأنه لايجوز تعذيب أحد بجريمة صادرة من غيره لم يدع اليها ولا رضى بها وهذا الدليل كان حاضرا فى عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت الآية تأكيدا له وأجاب المصنف عن الاول بما أجاب به الامام وهو ان «ما» تعم العقلاء وغيرهم بدليل اطلاقها على الله تعالى فى قوله والسماء وما بناها وهذا الجواب باطل لانه انأراد الاطلاق المجازى

ولم يسلموا عموم قوله تعالى « انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم » للملائكة والمسيح وعزير بل انما هو عام فى معبود المخاطبين وهم اهل مكة وهى الاصنام كما ذكره السهيلى فان الموصول انما يعم فى الموصوفين بالصلة والصلة خاصة بما عبده المخاطبون فلم يتناول عيسى والملائكة وعزيرا لان اهل مكة ما عبدوا واحدا ممن ذكروا فاعتراضه تعنت وقوله تعالى النازل بعد ذلك « ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية » تصريح بما علم من عدم دخولهم اوتأسيس لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيها قطعا لتعنت الاشقياء وليس تخصيصا . ومن هذا تعلم ان هذه الآية لاتصلح للاستدلال لما فيها من الاحتمال على الاقل

(١) قال الاسنوى « ولهذا نقل الآمدى انه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل الخ » اقول قال فى مسلم الثبوت وما عرف انه صلى الله عليه وسلم قال ماأجهلك بلغة قومك مالما لا يعقل فلا اصل له اه وأقره عليه في الفواتح ومثله فى كثير من كتب الحنفية

فسلم ولكن لابد فى الحمل عليه من قرينة ترشد اليه كالقرينة في قوله والسماء وما بناها وأما تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع فى قوله وما تعبدون فباطل بالاتفاق وان أراد الاطلاق الحقيقى فهو مذهب مشهور ذهب اليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكى بن أبى طالب وكذا ابن خروف ونقله من سيبويه لكنه مناقض لما ذكره فى اوائل العموم [1] ومخالف لمذهب الجمهور على ان فى قوله تعالى وما بناها تخاريج معروفة عند أهل العربية وأجاب عن الثانى بأن العقل انما يحيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفرة لهم اذا علم بالعقل أيضا عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فأن العقل لا مجال له في هذا وانما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية وذلك متأخر وهذا الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الانبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون انها ثابتة بالعقل كما سيأتى [2] فلا يستقيم الرد عليهم بذلك . قوله « قيل تأخير البيان اغواء » هذه حجة أبى الحسين البصرى على اشتراط البيان الاجمالى فيما له ظاهر كما قال في المحصول وتقريره أن الشارع اذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد افهام المعنى كان عبثا وهو نقص وان قصده فان كان هو المعنى الباطن كان تكليفا بما لا يطاق وان كان هو الظاهر كان اغواء أى اضلالا كما قاله الجوهرى ويقع فى

---

(١) قال الاسنوى « وان أراد الاطلاق الحقيقى فهو مذهب مشهور الخ » أقول قد أراد هذا وكونه مناقضاً لما ذكره فى أوائل العموم لا يضر لانه جرى هنا على ماهو المشهور من أن ما عامة للعقلاء وغيرهم وهناك جرى على خلافه فهما قولان جرى على أحدهما فى موضع وجرى على الآخر فى موضع آخر فلا وجه للقول بأن هذا الجواب باطل بعد أن اراد ما ذكرنا وهو القول المشهور المنصور

(١) قال الاسنوى « وهذا الجواب بناء على أن عصمة الانبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون انها ثابتة بالعقل الخ » أقول نعم ان المعتزلة يقولون ذلك ولكن لا ينكرون أن الدليل السمعى مؤيد للدليل العقلى ولا كلام في أن عبادة هؤلاء العابدين هى فعلهم لا فعل الملائكة ولا فعل عيسى ولا العزير « ولا تزر وازرة

كثير من النسخ اغراء بالراءأي يكون اغراء للسامع بأن يعتقدغير المراد أي حاملا له عليه وهو ايقاع في الجهل وقرره فى المحصول بتقرير الراء وفى الحاصل بتقرير الواو وكلام المصنف يقتضي أنه دليل للمانع مطلقا وليس كذلك فان المشترك ليس فيه ايقاع في الجهل وأجاب المصنف بالنقض الاجمالى وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق أيديهم مع انه ليس باغواء اجماعا فكذلك هذا وللخصم أن يفرق بأن هذه الاشياء قد قارنها دليل عقلى مرشد للصواب بخلاف تأخير البيان وهذا الجواب لم يذكره الامام بل ذكر شيئا آخر فيه ضعف . قوله «قيل كالخطاب» أى استدل من منع تأخير البيان عن الخطاب الذى ليس له ظاهر أيضا كالمشترك والذى له ظاهر ولكن امتنع الاخذ به لاقترانه بالدليل الاجمالى بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة لا يفهمها السامع وأجاب المصنف بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضا لا اجماليا ولا تفصيليا بخلاف الاول وهو الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفيد غرضا اجماليا فاذا قال ائتنى بعين أفاد الامر بواحد من العيون فيتهيأ للعمل بعد البيان وتظهر طاعته بالبشر وعصيانه بالكراهة وكذلك اذا قال اقتلوا المشركين وقال ان هذا العام مخصوص

قال « تنبيه * يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب الفور» أقول المراد بالتنبيه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهو هاهنا كذلك وحاصله انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى اليه

وزر أخرى » وانما الكلام فى الرضا بهذه العبادة وعدمه والرضا وان كان معصية تحيلها المعتزلة عقلا على الانبياء وطريق ذلك عقلى فنحن نحيلها عقلا أيضا ولكن من طريق السمع وبعد أن أثبتنا ذلك يمكننا أن نقيم الدليل عليه ويكون من بناء المختلف فيه على المختلف فيه بعد اثباته بالدليل الصحيح وهذا كثير فى مناظرات العلماء

من الاحكام الى وقت الحاجة اليها [١] لانا نقطع بأنه لا استحالة فيه ولانه يجوز أن يكون في التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ماأنزل اليك وأجاب المصنف بأن الامر لايوجب الفور كما تقدم [٢] قال فى المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن لانه هو الذى يطلق عليه القول بأنه منزل [٣] وذكره أيضا ابن الحاجب ولك أن تقول أى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وأيضا فالقرآن يشتمل على آيات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامها واذا وجب ذلك وجب تبليغ الاحكام مطلقا اذ لا قائل بالفرق

---

(١) قال الاسنوى « حاصله أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى اليه الخ » أقول اتفق جماهير العلماء على جواز تأخير الرسول صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم المنزل الى المكلف الى وقت الحاجة وهو وقت تنجيز التكليف سواء كان موسعاً أو مضيقاً وقالت شرذمة قليلة لا يجوز ذلك وأما التأخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا

(٢) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بأن الامر لا يوجب الفور كما تقدم » أقول : استدل هؤلاء القوم على أن الامر هنا للفور بأن وجوب التبليغ مطلقا سواء كان على الفور أو متراخياً معلوم عقلا من الرسالة فلا حاجة الى الابانة وأجاب الجمهور بان ابانة التبليغ مع كونه معلوماً عقلا لفائدة تقوية ما حكم به العقل بالنقل ويدل على ذلك ما بعده وهو قوله تعالى « فان لم تفعل فما بلغت رسالته » فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة رأساً وهو ظاهر

(٣) قال الاسنوى « قال فى المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن الى آخره » أقول قال ما يوافقه فى التحرير فقال ان الامر ظاهر فى تبليغ المتلو أى القرآن الشريف وردوه بأن كلمة « ما » عامة والتخصيص من غير دليل فلا يقبل على أن الآية قد نزلت فى تبليغ حكم غير متلو كما ورد فى بعض الروايات ولا يتوهم أنها ليست على عمومها فان بعض ما أنزل أسرار بين الله ورسوله

قال :

« الفصل الثالث ـ في المبين له

انما يجب البيان لن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كاحكام الحيض » أقول يجب بيان المجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا يجب بيانه لغيره لانه لاتعلق له به . وقد أشار المصنف الى هذين القسمين بانما الدالة على الحصر ثم ان ارادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه المجمل كآية الصلاة فان المجتهدين أريدوا بالفهم ليعملوا بها وقد تكون للفتوى به كاحكام الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك انما هو لافتاء النساء به لا للعمل وهذا الكلام ذكره أبو الحسين وتابعه الامام وأتباعه عليه وهو يدل على انه لايجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعد منهم دون غيره الا ان الغالب صدور الاستعداد من الرجال * ﴿ فروع ﴾ حكاها الآمدي وابن الحاجب الاول اللفظ الوارد اذا أمكن حمله على مايفيد معنى واحدا وعلى مايفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة فى كل منهما أو فى أحدهما فقط [1] فقال ابن الحاجب المختار انه مجمل

صلوات الله عليه فلا يصح التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا تسمع دعوى أن بعض ما أنزل أسرار ممنوع التبليغ الا عن البعض الغير المتأهلين وهو لا ينافي وجوب التبليغ مطلقاً فافهم . كذا فى الفواتح . لكن هذا غير مسلم لان مما لا شك فيه أن بعض ما أنزل مما اختص الله بعلمه كالمتشابه الذي لا تدرك العقول كنهه كذات الله وصفاته ومما اختص به رسوله من الغيوب التي جاء بها القرءان واطلعه الله عليها فالاولى ان يقال ان كلمة ما عامة عموماً عرفياً لاختصاصها بما انزل من الأحكام والكلام في هذا لا فيما عداه مما لا يتعلق بالاحكام وبهذا تعلم أن ما قاله فى المحصول من التسليم وارادة تبليغ القرآن غير مسلم لما ذكرناه ولما ذكره الاسنوى والله الموفق

(١) قال الاسنوي « فروع حكاها الآمدى وابن الحاجب : الاول اللفظ الوارد اذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً والى ما يفيد معنيين الى آخره»

لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الآمدي المختار وهو راي الاكثرين انه ليس بمجمل بل نحمله على مايفيد معنيين تكثيرا للفائدة في كلام

أقول أشار بذلك الى تحرير محل النزاع في اللفظ الذي ورد ويجوز حمله على معنى أو على معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط ومثل لذلك فى مسلم الثبوت بالدابة للحمار وله مع الفرس وقال عند الجمهور مجمل واختاره ابن الحاجب وابن الهمام غير أنه جعل محل النزاع اذا تساوى اطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين ومراده التساوى فى مطلق الاطلاق ولكن لم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو فى أحدهما فقط فعبارته مساوية لعبارة الاسنوى واختار هو ما اختاره الآمدى وقال انه رأى الاكثرين من أنه ليس بمجمل واستدل لذلك بان الاحتمالات ثلاثة من الاشتراك والتواطى والحقيقة والمجاز والمجاز خير فيحمل على مجازية أحد المستعمل فيه من الواحد أو الاثنين فلا اجمال لانه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عندها . فان قلت هذا انما يتم لو كان كونه حقيقة فى أحدهما معلوما والمفروض انه لم يعلم قلت فلينظر في الامارات عند التردد والتردد في الحقيقة ليس من الاجمال فى شيء وقد يقال ان المفروض أنه لم يظهر كونه حقيقة فى كل منهما أوفى أحدهما وكل منهما يحتمل الحقيقة ، والمجازات والامارات متساوية واستدل أيضاً بأن الحقائق لمعنى واحد أغلب فيكون في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجازاً كيف ووضع المفرد لم يوجد للاثنين وهذاانما يتم لوكان تحرير المسألة فى استعمال لفظ للواحد والاثنين بما هو اثنان وأما لو كانت في لفظ مستعمل لمعنى ولمعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيفهمان لانهما من جزئياته وهو أجدر لان وجود لفظ مستعمل في الاثنين استعمال المثنى في حيز الخفاء فلا فائدة في مسألة يكون موضوعها في الاكثر مشكوك الوجود والمثال المذكور أيضاً غير منطبق فلا يتم أصلا ثم هذه الدلائل ترجع الى أن عدم الاجمال أكثر فيكون ارجح ولايتم الا اذ اريد عدم ظهور كون اللفظ حقيقة في كل منهما أو فيأحدهما فقط وتساوى اللفظ في نفس الاطلاق سواء تبادر أحدهما

الشارع . الثاني اذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمي شرعى فقد تقدم الكلام فى بعضه فى الفصل التاسع من الباب الاول [1] ويبقى النظر ههنا

بعينه أولا وحينئذ لا يقول بالاجمال فاول بل يجب حمله على المتبادر قطعاً واستدل القائلون بالاجمال بان اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس أحدهما ظاهراً وكونه لهما مع عدم ظهور أحدهما هو معنى المجمل وهذا الدليل يرشدك ان هؤلاء أرادوا بالتساوى التساويِ في الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادراً وحينئذ يكون الاجمال بديهياً ولا سبيل الي انكاره فان حاصله يرجع الى أن المشترك بين معى واحدوالاثنين مجملولا يليق بعاقل انكاره كما أن حاصل الاول اذا كان لفظ يستعمل لمعنيين وان كان متبادراً فى احدهما هل هو مجمل أم لا فاذن النزاع بين الفريقين لفظى فمن قال بالاجمال أراد التساوي فى الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادرا والذي قال بعدم الاجمال أراد التساوى فى نفس الاطلاق فقط سواء تبادر أحدهما بعينه أولا وحينئذ فيعمل بما يتبادر ولا اجمال حينئذ قطعاً . كذا يؤخذ من فواتح الرحموت على مسلم الثبوت ملخصاً . ألا ترى الى قول من يرى عدم الاجمال رداً على دليل القائل بالاجمال المتقدم ان عدم ظهور أحدهما ممنوع لان عدم الظهور هنا لعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليك بالنظر فى الامارات . فان هذا صريح فى أن القائل بعدم الاجمال لا يقول بالتساوى فى الاطلاقين على الوجه المتقدم الذى أراده القائل بالاجمال بل يقول بان أحد المعنيين ظاهر فى الواقع فعليك بالبحث عن الامارات والقائل بالاجمال لا يقول بذلك بل يقول بالتساوى فى الاطلاقين على ذلك الوجه فلم يتوارد النفى والاثبات على شيء واحد فكان النزاع لفظياً بلا شك

(١) قال الاسنوى «الثاني اذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوى ومسمى شرعى فقد تقدم الكلام فى بعضه الى آخره» اقول قال الحنفية فى هذه المسألة ان اللفظ اذا صدر من الشارع فالمختار انه للشرعى فى الاثبات والنهى وقال القاضى ذلك اللفظ مجمل فيهما والغزالى مجمل فى النهي ظاهر فى الاثبات وقال قوم منهم

فيما اذا لم يمكن حمل الكلام على مدلوله الشرعى ولكن أمكن حمله على حكم آخر شرعى وعلى موضوعه اللغوى [١] فقال الغزالى يكون مجملا وقال الآمدى وابن الحاجب المختار أنه ليس بمجمل بل يحمل على الحقيقة الشرعية ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل لئن يكون المراد انه كالصلاة حكما فى الافتقار الى الطهارة أو أنه مشتمل على الدعاء الذى هو صلاة لغة . الثالث اذا قلنا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدريج [٢] وقيل يمتنع لان اخراج البعض يوهم استعماله في الباقى . الرابع اذا قلنا لابد من مقارنة المخصص للعام وانه لايجوز تراخى انزاله عنه [١] فاذا نزل فهل يجوز

الآمدى هو ظاهر فى الاثبات فى الشرعي وفى النهى ظاهر فى اللغوى وأدلة كل من هذه الأقوال فى المطولات

(١) قال الاسنوى «ويبقى النظر هاهنا فيما اذا لم يمكن حمل الكلام على مدلوله الشرعى الى آخره» اقول مختار الحنفية هو ما اختاره ابن الحاجب من انه ليس بمجمل ويحمل على بيان الحكم الشرعى لان عرف الشارع بيان الاحكام الشرعية

(٢) قال الاسنوى «الثالث اذا قلنا بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه الى آخره» اقول هذا متفق عليه بين الحنفية والشافعية وقد استدلو على ذلك أولا بان آيتى الصلاة والزكاة مثلا مجملان بينا بالفعل والقول بتدريج ولم يبينا فوراً بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ وثانيا بجواز قصد الاعتقاد اجمالا أولا ثم الاعتقاد تفصيلا ثم العمل فى وقته فالتأخير مع التدريج مشتمل على فائدة عقلية فيجوز

(٣) قال الاسنوي « الرابع اذا قلنا لابد من مقارنة المخصص للعام الى آخره » أقول قد علمت أن المخصص عند الشافعية قسمان غير مستقل وهذا يجب أن يكون متصلا بالعام فلا يتأتى فيه هذا التفصيل ولا هذا الخلاف وانما الخلاف انه من أقسام المخصص كما يقول الشافعية أو ليس من أقسامه كما يقول الحنفيه فتعين أن يكون المراد بالمخصص هنا المستقل فقط لانه هو الذى اختلفوا فى أنه يجب أن

اسماعه للمكلف بدون اسماعه أي اسماع العام بدون اسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز وصححه أيضا في المحصول لان فاطمة سمعت « يوصيكم الله » الآية ولم تسمع « نحن معاشر الانبياء لا نورث » وأمثاله كثيرة [1] . الخامس ذهب الكرخي الى انه لابد ان يكون البيان مساويا للمبين في القوة [2] وذهب

يقارن أو يجوز تأخيره فالحنفية قالوا لا بد من المقارنة والشافعية جوزوا تأخيره ولكنهم قالوا لو قلنا لا بد من المقارنة فاذا نزل فهل يجوز اسماع العام المكلف بدون اسماع الخاص قال الشافعية نعم وقال الحنفية لا استدل الشافعية بانه اذا جاز تأخير بيان المجمل اتفاقا لجواز تأخير اسماع المخصص الذي هو من بيان التغيير اولى لان عدم اسماعه اسهل من عدم وجود البيان ومنع الكمال بن الهمام هذه الاولوية بان العام في هذه الصورة اريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم الا في ارادة المتكلم فاذا لم يسمع المخاطب المخصص فوجوده كعدمه وكان المراد بالعام مجهولا عنده فيلزم المحظور اه . والمحظور الذى أشار اليه هو تقرير المخاطب بافهامه غير المراد

(١) قال الاسنوى « الصحيح الجواز وصححه أيضاً فى المحصول لان فاطمة سمعت الى آخره » اقول قالت الحنفية لو سلمنا ان قوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث مخصص للآية المذكورة فليس فيه تأخير الاسماع عن المكلفين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب اسماعه كل أحد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل واحد بل الواجب التبليغ الى البعض فاسماعه المخصص كاف فانه يبين الحكم والمراد عنده فيصل بالنقل عنه الى غيره وفى الحديث «الا فليبلغ الشاهد منكم الغائب» أكبر شاهد

(٢) قال الاسنوي « ذهب الكرخي الى أنه لا بد أن يكون البيان مساوياً الى آخره » أقول هذا الفرع على اطلاقه غير محرر وتحرير ذلك ان المساواة اما أن تكون فى الثبوت أو فى الدلالة والبيان اما بيان تفسير وهو بيان المجمل أو بيان تغيير وهو التخصيص أو بيان تبديل وهو النسخ ففى بيان التفسير للمجمل لا تجب المساواة فى الثبوت اتفاقاً بل يجوز أن يبين المجمل القطعى بخبر الآحاد

أبو الحسين البصري الى انه يجوز ان يكون أدنى منه قال في المحصول وهو الحق واختار ابن الحاجب انه لابد ان يكون أقوى وهـذا الذي اختاره لم يذكره الآمدى بل اختـار تفصيلا لم يذكره أيضـاً ابن الحـاجب وهو انه ان كان المبين مجملا كفى فى تعيين أحد احتماليه أدنى مايفيد الترجيح [1] وان كان عاماً

الظنى ولا يتصور فى هذا مساواة فى الدلالة بين البيان وبين المبين ولا أن يكون البيان أدنى دلالة من المبين فانه لا شيء أدنى دلالة من المجمل وأما بيان التغيير وهو التخصيص للنص العام الظاهر فهذا هو الذى قال فيـه الحنفية ومنهم الـكرخى لا بد فيه من المساواة أى فى الثبوت بين البيان وبين المبين فلا يجوز تخصيص قطعي الثبوت ابتداء بظنى الثبوت وقال الاكثرون لا يشترط أن يكون مساوياً فى الثبوت ولـكنه يجب أن يكون أقوى دلالة فيجوز تخصيص عام الـكتاب بخبر الواحد لان العام وان كان قطعى الثبوت لكنه ظنى الدلالة وخبر الواحد الخاص بالعكس فتعادلا كما سبق وهذا هو مراد ابن الحاجب بقوله لا بد أن يكون أقوى فمراده أقوى دلالة وان كان لا يشترط مساواتهما ثبوتا

(١) قال الاسنوي «وهذا الذي اختاره لم يذكره الآمدي بل ذكر تفصيلا لم يذكره ايضاً ابن الحاجب وهو أنه اذا كان المبين مجملا الى آخره» اقول قد علمت ان كلام ابن الحاجب انما هو فى العام والخاص والمطلق والمقيد الذي قال فيه الآمدي وان كان عاما أو مطلقاً الى آخره ولا كلام له فى المجمل فتفصيل الآمدى لا ينافي ما اختاره ابن الحاجب بل هو موافق له وأما ما ذهب اليه أبو الحسين البصري من أنه يجوز أن يكون أدنى منه فان مراده بيان تفسير المجمل وقد علمت أنه يجوز أن يكون أدنى منه ثبوتا ولا يتصور أن يكون أدنى منه دلالة وان كان مراده بيان التغيير كان مراده بأنه أدنى ثبوتا مع أنه أقوى دلالة فهو موافق لـكلام ابن الحاجب وان كان مراده أدنى ثبوتاً ودلالة أو أدنى دلالة فقط وحينئذ يكون أدنى فى النسبتين فغير معقول فخذ هـذا التحرير واشكر الله تعالى

أو مطلقاً فلا بد أن يكون المخصص والمقيد فى دلالته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ومن دلالة المقيد على صورة التقييد لانه ان كان مساويا لزم الوقف وان كان مرجوحا امتنع تقديمه على الراجح وأما مساواة البيان في الحكم فتأتى ان شاء الله تعالى في الكتاب الثانى في السنة

قال :

« الباب الخامس

فى الناسخ والمنسوخ ـ وفيه فصلان

الفصل الاول ـ في النسخ

وهو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه وقال القاضى رفع الحكم ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفعه بأولى من دفعه » أقول النسخ لغة يطلق على الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته والمناسخات لانتقال المال من وارث الى وارث وهل هو حقيقة في الازالة مجاز في النقل أو بالعكس أو مشترك بينهما فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الامام الاول قال لان النقل أخص من الزوال فان النقل اعدام صفة واحداث أخرى وأما الزوال فمطلق الاعدام وكون اللفظ حقيقة فى العام مجازاً فى الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة . واختلفوا فى معناه الاصطلاحى ففسره القاضى برفع الحكم واختاره الآمدي وابن الحاجب(١) ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان

(١) قال الاسنوي « واختلفوا في معناه الاصطلاحى ففسره القاضى برفع الحكم واختاره الآمدى الخ » واختاره صاحب جمع الجوامع أيضا فقال اختلف في انه رفع أو بيان والمختار الاول قال الجلال لشموله النسخ قبل التمكن وسيأتى جوازه على الصحيح اه وأقول قد اختلفوا فى ان هذا الخلاف لفظى

الناسخ لكان باقيا لكن الناسخ رفعه وفسره الاستاذ ببيان انتهاء أمد الحكم ومعناه ان الخطاب الاول له غاية فى علم الله تعالى فانتهى عندها لذاته ثم حصل بعده حكم آخر لكن الحصول والانتهاء فى الحقيقة راجعان الى التعلق والتفسير

أو معنوى فقال ابن الحاجب الخلاف لفظى لان مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ وهو المراد بانتهاء أمد الحكم وليس الفرار اليه لان قدم الحكم يأبى الرفع دون الانتهاء لأن الانتهاء ليس الا عدم وجود شيء بعد الامد وهو الرفع ويأبى عنه القدم فاذن ليس النسخ الا انتهاء الحكم الى أمد معين وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاؤه فيؤول النسخ الى التخصيص فى الازمان وقال في مسلم الثبوت والحق انه معنوى وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل فى علمه تعالى هل كان متناولا للكل أو كان مقيدا بالدوام فكان النسخ رفعا لهذا الحكم المقيد بالدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لايحتمل التكذيب وانما يرفع الثانى الاول أوكان الخطاب مخصصا ببعض الازمنة وهو الزمان الذى ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقييد به عند نزول المنسوخ فكان النسخ بيانا. وأقول التحقيق ان النزاع لفظي ولا يليق أن يكون بين الفريقين نزاع في هذا أصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل أن يحكموا على الله تعالى بأمر لم يهد اليه الدليل ولا حكمت به البديهة وليس كل الاحكام مؤقتة فى علم الله تعالى عند أحد ولا الكل مؤبد عند أحد فلا يتمكن أحد من احدى الدعويين مطلقا فمن الذى يستطيع أن يقول ان الخطاب المطلق فى علمه تعالى كان مقيدا بالدوام أو يقول كان مخصصا ببعض الازمنة وأيضا ان القائلين بان النسخ بيان الامد جوزوا نسخ الحكم المؤقت قبل مجيء وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفعا فالحق ان الحكم سواء كان مقيدا بقيد التأبيد أم مطلقا عنه أم مقيدا بوقت لم ينزل التقييد به أو نزل التقييد به له عمر عند الله تعالى الى أجل معين مقدر البتة والله سبحانه يعلم هذا الاجل بلا تغيير ولا تبديل في علمه تعالى فاذا جاء ذلك الاجل انزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول من البين فالحكم المنسوخ

بالبيان اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره فى المحصول فانه ذكر فى المسئلة الثانيـة أن مقابله خطأ [١] لـكنه اختار فى المعالم أن النسخ عبارة عن الانتهاء وحذف لفظة البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعى دخل فيه الامر وغيره ودخل فيه أيضاً نسخ التلاوة دون الحـكم [٢] لان فى نسخها بيانا لانتهاء تحريم قراءتها وخرج به بيان انتهاء الحـكم العقلى وهو البراءة الاصلية [٣] فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لانه ليس بيانا لحـكم شرعى اذ الحـكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الاصلية

ميت باجله باماتة الله سبحانه وظهور الاماتة ليس الا بهـذا الرفع فمن نظر الى الاول عرف النسخ بانتهاء أمد الحـكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى الثانى عرفه برفعه وقول الامام فخر الاسلام رضى الله عنه وهو فى حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحـكم المطلق الذى كان معلوماً عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهر البقاء في حق البشر فكان تبـديلا فى حقنا بيانا محضا فى حق صاحب الشرع ينادى على ماذكرناه . وقال في البديع اذا كان في النسخ جهتان صح التعريف بكل واحدة منهما فهذا أيضا يرشـدك الى ماقلنا ولا تظنن انه يلزم على ذلك تعدد الحق بل الحق واحد فالمنسوخ حق في زمان العمل به قبل النسخ والناسخ حق فى زمانه وقت العمل به ولا تعدد أصلا ونسخ الشرائع بعضها بعضا شاهد عدل على هذا كذا يؤخذ من الفواتح ملخصا مع زيادة للايضاح

(١) قال الاسنوي « فانه ذكر في المسئلة الثانية ان مقابله خطأ » أقول قد علمت مما قدمنا ان كلا من التفسيرين صواب وان الخلاف لفظى

(٢) قال الاسنوى « ودخل فيه أيضا نسخ التلاوة الخ » أقول وذلك لان نسخ التلاوة راجـع الى نسخ أحـكامها من جواز الصلاة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب وقراءتها وكون التلاوة سببا لثواب عظيم وحفظها موجب لفضل جسيم الى غير ذلك

(٣) قال الاسنوى « وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلى الخ » أقول أى خرج ذلك على فرض تحققه والا فالحق انه ليس لنا حكم كذلك ولا حكم الا بالدليل

ليست كذلك وقوله « بطريق شرعى » خرج به بيان انتهاء حكم شرعى بطريق عقلى [1] كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخاً كما صرح به الامام هنا وصرح

السمعى كما ان الحق ان الانسان لم يترك سدى بل من عهد هبوط آدم والشرع موجود لم يخل زمن من وجوده فالخلافية بين أهل السنة وبين المعتزلة فرضية فقط ولذلك فرضوها فيمن ولد وتربى فى شاهق جبل

(١) قال الاسنوى « وقوله بطريق شرعى خرج به الخ » أقول من الاصوليين من عرف النسخ بانه رفع الشارع الحكم الشرعى ولم يزد وزاد ابن الحاجب بدليل شرعى متأخر واخرج بالاول رفعه بالموت والنوم والغفلة وبالثانى نحو صل الى آخر الشهر وقال صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية لاحاجة اليه لان الاول انتفاء لعدم القابلية والثانى انتفاء بالغاية اه ورده فى الفواتح فقال وقد يقال الوجوب على المكلف ثابت البتة وقد ارتفع بالموت قطعاً ولا يرتفع الا برفع الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرجه وأيضا القيود لاظهار ماخرج منه اه وقد يقال رفع الحكم بكل من الموت والنوم والغفلة بدليل شرعى فالاول رفع بقوله عليه الصلاة والسلام « اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث » ومن انقطع عمله ولا تكليف الا بالعمل فقد انقطع التكليف وارتفع الحكم وكذلك رفع الحكم بالنوم والغفلة بقوله صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن ثلاث النائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق والصبى حتى يحتلم » لان الكل لا يفقهون الخطاب ولا يتصورونه ولذلك كان الصواب امتناع تكليف الغافل ومن لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فزيادة بدليل شرعى أو بطريق شرعى لايخرج ما ذكر فالذى ينبغي أن رفع الشارع الحكم الشرعى ان كان مع بقاء المكلف قابلا للتكليف كان نسخاً وان كان لانتفاء القابلية فليس بنسخ . ومنهم من عرفه بما عرفه المصنف ولم يزد على قوله انتهاء امد الحكم الشرعى ولا حاجة الى زيادة بطريق شرعى لما علمت ولا بقيد التراخي لدلالة الانتهاء عليه . نعم اذا قلنا النسخ رفع الحكم بالدليل الشرعي فقط أو انتهاؤه كذلك كان قولنا

في الكلام على التخصيص بالادلة المنفصلة بعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين [1] وانما قال بطريق شرعي ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بدل ودخل في الطريق الفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم قوله «متراخ عنه» خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلا كقوله لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين أو غير مستقل كالاستثناء والشرط وغيرهما وأيضاً لو لم يكن الناسخ متراخياً لكان الكلام متهافتاً وفى الحد نظر من وجوه أحدها أن المنسوخ قد لا يكون حكما شرعيا بل خبراً كما سيأتى [2] الثاني أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع انه ليس بنسخ [3] الثالث اذا

بدليل شرعى أو بطريق شرعى أو بخطاب شرعى مخرجا للرفع بالموت والجنون والغفلة والعقل والاجماع كما فى جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل الى آخره » أقول قال فى جمع الجوامع وقول الامام من سقط رجلاه نسخ غسلهما مدخول قال الجلال أي فيه دخل أي عيب حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخاً فانه مخالف للاصطلاح وكانه توسع فيه اه. قال العطار عليه أى فى النسخ حيث أراد به مطلق الرفع وهو اعتذار عن الامام وكان المناسب التعبير بما يفيد الجزم لان مقام الامام ينبو عن عدم معرفة اصطلاح القوم اه. فظهر من هذا أن ماصرح به الامام من أن سقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين مخالف لاصطلاح القوم

(٢) قال الاسنوى « وفى الحد نظر من وجوه أحدها الخ » أقول خبر الشارع ان كان المراد به حقيقة الخبر فلا يقبل النسخ لان خبر الشارع واجب الصدق لاستحالة الكذب عليه فلا يقبل الرفع كعلمه سواء وان كان المراد افادة الحكم على وجه التأكيد فالمنسوخ هو الحكم الشرعى الذي افاده الخبر لا الخبر

(٣) قال الاسنوى « الثانى ان هذا الحد منطبق على قول العدل الخ » أقول قول الراوى العدل نسخ حكم كذا ليس بنص ولا دال بالذات على النسخ

اختلفت الامة على قولين فان المكلف مخير بينهما ثم اذا أجمعوا على أحدهما فانه يتعين الاخذ به [١] وحينئذ فيصدق الحد المذكور مع أن الاجماع لاينسخ ولا ينسخ به كما سيأتى ثم ان النسخ قبل وقت الفعل داخل في حد الرفع وفي دخوله في حد المصنف نظر [٢] وكذلك التخصيص بالادلة السمعية المتراخية [٣] . قوله « وقال القاضى رفع الحكم » أى رفع حكم شرعى بطريق شرعى متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجها واحداً وهو أن

بل هو دليل على وجود النص الدال على النسخ فهو خارج بقولنا بدليل شرعى أى خطاب شرعى وقول الراوى ليس كذلك

(١) قال الاسنوى « الثالث الخ » أقول قد علمت أن المراد بقولهم بطريق شرعى أو بدليل شرعى الخطاب الشرعى فخرج الاجماع بذلك كما خرج قول الراوى العدل نسخ حكم كذا فان كلا من الاجماع وقول الراوى دليل وجود الناسخ وليس واحد منهما بناسخ فالحد ليس بصادق عليه كما لم يصدق على ماقبله ولدفع هذه الوجوه صريحا قال فى جمع الجوامع واختلف فى أنه رفع أو بيان والمختار رفع الحكم الشرعى بخطاب قال شارحه فخرج بالشرعى أى المأخوذ من الشرع رفع الاباحة الاصلية أى المأخوذة من العقل وبخطاب الرفع بالموت والجنون والغفلة وكذا بالعقل والاجماع فلا نسخ بالعقل ولا بالاجماع ولكن مخالفتهم تتضمن ناسخا اه

(٢) قال الاسنوى « ثم ان النسخ قبل وقت الفعل الخ » أقول قد علمت أنه لافرق بين الحدين وان الخلاف لفظى فهو داخل فيهما بلا شك

(٣) قال الاسنوى « وكذا التخصيص بالادلة السمعية المتراخية » أقول قرن بين النسخ والتخصيص سواء كان بمقارن أو بمتراخ عند القائل به فان كل مخصص انما هو رفع للحكم من الابتداء لانه اخراج من حكم العام فالبعض الذى أخرجه الخاص من العام لم يثبت له حكم العام أصلا بخلاف النسخ فانه رفع للحكم بعد التحقق

الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث بالسابق بأولى من دفع السابق للحادث [1] ورفعه ودفعه مصدران مضافان الى الفاعل والضميران عائدان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث والسابق الاول للاول والثانى للثانى ويجوز فى الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة اضافة المصدر الى المفعول فان قيل بل الحادث أقوى من الباقى لاجل حدوثه قلنا قال في المحصول لا نسلم فكما ان الشيء حال حدوثه يمتنع عدمه فالباقى حال بقائه أيضاً كذلك لان كلا من الحادث والباقى لكونه ممكنا يحتاج الى سبب ومع السبب يمتنع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان ولك ان تقول الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأثير العلة التامة في معلولها وأيضا فان القاضى لم يصرح بان الرافع هو الحكم الحادث فقد يكون الرافع عنده هو الارادة

قال « وفيه مسائل * الاولى أنه واقع وأحاله اليهود . لنا أن حكمه ان تبع المصالح فيتغير بتغيرها والا فله ان يفعل كيف شاء وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد نقل قوله تعالى « ماننسخ من آية » وأن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه والآن محرم اتفاقا. قيل الفعل الواحد لايحسن ويقبح. قلنا مبنى على فاسد ومع هذا يحتمل أن يحسن لواحد أو في وقت ويقبح لآخر أو فى وقت آخر» أقول النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لبعض المسلمين وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والآمدي وغيرهما [2]

(١) قال الاسنوى « ورده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجها واحدا الى آخره » أقول قد علمت ان كل هذا بعد ايضاح ان الخلاف لفظى كما قال ابن الحاجب وتبين انه الحق لاقيمة له بل هو مناقشات فى الالفاظ لافى الجوهر

(٢) قال الاسنوى « وافترقت اليهود على ثلاث فرق الى آخره » أقول تحرير هذا على مافى مسلم الثبوت وشرحه أن أهل الشرائع أجمعوا على وقوع النسخ خلافا لليهود الا العيسوية منهم فالشمعونية منعوه عقلا وسمعا والعنانية منعوه سمعا وكذلك نسب منعه سمعا لابي مسلم الحافظ من شياطين المعتزلة ولا

فالشمعونية منعوه عقلا وسمعاً والعنانية منعوه سمعاً فقط والعيسوية قالوا بجوازه ووقوعه وان محمداً لم ينسخ شريعة موسى بل بعث الى بنى اسماعيل دون بنى اسرائيل وفى الكتاب والمعالم أن اليهود مطلقا أحالته وليس كذلك قوله « لنا » أى الدليل على ماقلناه من ثلاثة أوجه الاول وهو دليل على الجواز فقط[1] أن حكم الله تعالى ان تبع المصالح كما هو مذهب المعتزلة فيلزم ان يتغير بتغيرها فانا نقطع بان المصلحة قد تتغير بحسب الاوقات كما تتغير بحسب الاشخاص وان لم يتبعها فلله تعالى أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد . الثانى ان نبوة محمد صلى الله عليه

يصح هذا ممن يدعى أنه مسلم الا بتأويل وقد أول بأنه لاينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن اطلاق هذا اللفظ ويسميه تخصيصا فان النسخ تخصيص فى ازمان الحكم وتخصيص الازمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال وينكره ويدل عليه استدلاله وقيل ينكره فى شريعة واحدة فقط وقيل في القرآن فقط وعلى تأويله بانه يسميه تخصيصا يكون الخلاف بيننا وبين أبي مسلم لفظيا ويؤيده نص غير واحد على أن الخلاف بيننا وبينه لفظي اذ لايتصور من مسلم انكاره لكونه من ضروريات الدين . راجع التقرير على التحرير . وأما العيسوية من اليهود وهم أصحاب أبي عيسى الاصفهاني فقد اعترفوا بنبوة سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه لكن الى العرب فقط وهم بنو اسماعيل لاالى الامم كافة وهذا من غاية حماقتهم لانه بعد اعترافهم بالنبوة ولو الى جماعة لزم اعترافهم بصدقه صلى الله عليه وسلم وامتناع الكذب عليه كما هو شأن النبوة والرسالة وقد تواتر عنه عليه الصلاة والسلام دعوى النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه

(١) قال الاسنوى « الاول وهو دليل على الجواز فقط الى آخره » أقول حاصله أنه لايلزم من النسخ محال لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون الفعل فى وقت مصلحة فيجب وفي وقت آخر مضرة فيحرم كشرب الدواء فان شرب الدواء واحد ينفع فى وقت فيأمر به الطبيب ويضر فى وقت آخر فينهى عنه ، والشرائع للاديان في بيان المنافع والمضار كالطب للابدان

وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة[1] وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال ما ننسخ من آية أو ننسأها أى نؤخرها نأت بخير منها أو مثلها وجه الدلالة أن الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفى كون نبوته ناسخة لما قبلها أو مخصصة قولان للعلماء[2] وحينئذ فنقول نبوته عليه الصلاة والسلام

---

(١) قال الاسنوى « الثاني ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع الى آخره » أقول هذا دليل على الوقوع وحاصله ان الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلا متواترا صارت بحيث لا يتوجه اليها شبهة أهل التلبيس ولا ينطفىء نورها باطفاء أحد من الحمقى المكابرين ثم انه عليه الصلاة والسلام ادعى انتساخ الشرائع السابقة بشريعته المشرقة شروق الشمس على نصف النهار فثبت ان القول بوقوع النسخ حق لا يدحضه شبه أهل التلبيس والتدليس

(٢) قال الاسنوى « وفى كون نبوته ناسخة لما قبلها الى آخره » أقول قد أجمعوا على ان كل ما خالف شرعنا من الشرائع السابقة لا يجوز العمل به بالنظر لكافة الخلق بعد بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم وانه يجب على كافة المكلفين من عهد بعثته الى انقضاء دار التكليف أن يعملوا بشرعه الثابت عنه صلى الله عليه وسلم ولقد اختلفوا فقال الجمهور هى ناسخة وقيل ليست ناسخة بل مخصصة وكانت أحكام الشرائع مقيدة واستدل القائلون بالنسخ بنسخ القبلة فانها كانت فى شريعة موسى الى بيت المقدس ثم كانت فى شريعة عيسى الى جهة الشرق ثم نسخت الى الكعبة او الى بيت المقدس بشرط أن تكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية وبنسخ سائر الاحكام التى كانت فى الشرائع السابقة بشريعتنا واستدل القائلون بالتخصيص بان جميع الرسل السابقين أخبروا عن وجود نبينا صلى الله عليه وسلم فتقيد شرائعهم الى زمان مجيئه وأجاب الاولون بأن هذا الاخبار لا يوجب تقييد جميع الاحكام السابقة بل ان أوجب فانما يوجب عدم بقاء حكم ما اجمالا والاجمال لا ينافى نسخ الخصوص لانه لم يقيده ولا ينافى دوامه وظنه لولا الرافع والا لم تكن شرائع من قبلنا حجة اذا تقيدت كل الاحكام الى

ان توقفت على النسخ فقد حصل المدعى وان لم تتوقف عليه فالآية التى نقلها تدل على جواز النسخ قال الامام فى تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ما ننسخ من آية جملة شرطية معناها ان ننسخ نأت [1] وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضى وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية واستدرك صاحب التحصيل على كلامه فى المحصول بكلامه فى التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشرى وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمدا يأمر بالشىء ثم ينهى عنه فأنزل الله تعالى هذه الآية [2] فان قيل صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ فلو اثبتنا صحة النسخ بالآية لكان يلزم الدور قلنا لا نسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة * الدليل الثالث ولم يذكره فى الحاصل ان آدم عليه السلام كان يزوج

مجيئه فتأمل وراجع المطولات فانه لم تظهر لى ثمرة هذا الخلاف

(١) قال الاسنوى « قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ننسخ من آية الى آخره » أقول ان ما وان كانت شرطية كما يقول لكن الاصل فيها ان تدخل على الامور المحتملة فكانت دالة على جواز وقوع ما بعدها كذا قاله المفسرون خلافا للامام

(٢) قال الاسنوى « وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشرى الى آخره أقول قال المفسرون نزلت لما قال المشركون أو اليهود الا ترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا ماهذا القرءان الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه يناقض بعضه بعضا اه فهذا صريح فى ان الآية وان كانت بحسب لفظها على احتمال الوقوع كما قلنا لكن بواسطة سبب النزول وانها ما نزلت الا للرد على هؤلاء الطاعنين كان ذلك قرينة على أن ما كان محتملا واقع فدلت الآية بذلك على الوقوع على ان كون المراد من الآية الاخبار بوقوع مضمون الجملة الشرطية مما لم يختلف فيه أحد من المفسرين

الاخت من الاخ اتفاقا وهو الآن محرم اتفاقا [1] هكذا قرره الامام وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم ان التزويج كان بوحى من الله تعالى بل يجوز أن يكون بمقتضى الاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه [2] الثانى ماذكره فى المحصول وهو أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك لآدم وبنيه الى غاية معلومة وهوظهور

---

(١) قال الاسنوى « الدليل الثالث ولم يذكره فى الحاصل ان آدم عليه الصلاة والسلام الى آخره » أقول هو أيضا دليل على الوقوع وقوله كان يزوج الخ أي بناء على أمره تعالى بذلك قال فى التحرير ففي التوراة أمر آدم بتزويج بنيه من بناته قال فى التقرير عليه كما ذكره الجم الغفير وقال التفتازاني يعنى ورد فى التوراة بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين فى زمانه ولا تقييد بوقت دون وقت والاحتمالات التى لم تنشأ عن دليل ينفيها ظاهر الدليل لكونها منفية على أن الطبرى أخرج عن ابن عباس وابن مسعود وهومن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لايولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان يزوج توأمة هذا للآخر وتوأمة الآخر لهذا فساق القصة بطولها قال شيخنا الحافظ وقد وقعت لنا من وجه آخر موصولا الى ابن عباس فساقه بسنده اليه قال كان آدم عليه السلام ينهى أن ينكح ابنته توأمها وأن يزوج توأمة هذا لولد آخر وأن يزوجه توأمة الآخر ثم قال وهذا أقوى ماوقفت عليه من أسانيد هذه القصة ورجاله رجال الصحيح الا عبد الله بن عثمان بن خيثم فان مسلما أخرج له فى المتابعات وعلق له البخاري شيئا ووثقه الجمهور ولينه بعضهم قليلا وقد حرم ذلك فى شريعة من بعده من الانبياء اتفاقا وهذا هو النسخ

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم أن التزويج كان بوحى من الله تعالى بل يجوز الخ » وأقول الجواب انما أثبتنا كما تقدم ان التزويج كان بوحى والقول بأنه يجوز أن يكون بالاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ غير مسلم قال فى التحرير وبعض الحنفية التزموه نسخا لان الخلق لم يتركوا سدى فى وقت اهـ قال فى التقرير عليه كما مشى عليه فى كشف البزدوى وغيره بل كلامهم

شريعة أخرى أو كثرة النسل أو غير ذلك[1] وقد تقدم ان هذا لا يكون نسخا ونقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة ان فيها الامر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول. قوله « قيل الفعل الواحد » أى استدل المانع بأن

يفيد أنه المذهب حيث قالوا رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا اه. ثم قال فى التحرير فلا اباحة ولا تحريم قط الا بشرع فما يذكر من حال الاشياء قبل الشرع فرض اه وقال في مسلم الثبوت وشرحه واعلم أن أكثر الحنفية ومنهم الشيخ أبو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان الخلق لم يتركوا سدى فى وقت من الاوقات كما قال تعالى أيحسب الانسان أن يترك سدى ولم يمض وقت الا وفيه شريعة نذير واذا كان كذلك فلا بد أن تكون الاباحات شرعية واردة في شرائع هؤلاء النذر واعلم أن الشيخ الامام فخر الاسلام استدل على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الآية الكريمة تقريره ان الانسان لم يترك فى حين من الاحيان سدى بل هو مكلف بشريعة نبى من الانبياء فلا شك أن الإشياء منها ما كان على الوجوب ومنها على التحريم وهكذا فالقول بالاباحة مطلقا باطل الا بمعنى عدم المؤاخذة لاندراس الشرائع زمان الفترة وجعل هذا الجهل عذرا وقد بيناه في الاحكام فهذا يؤيد ان رفع الاباحات الاصلية أي بمعنى عدم المؤاخذة ليس نسخا وأما استدلاله بهذه الآية على الاباحة فغير تام وغير مطابق فافهم اه لكن هذا لا ينافى ان الثابت قطعا كما قدمناه عنه وعن غيره كالزركشى ان الحق انه لم يمض على الانسان وقت ليس فيه شريعة وان صورة الخلاف بيننا وبين المعتزلة في وجود الحكم قبل البعثة وعدم وجوده انما هى فرضية وان الاباحة التى قال بها بعض أئمتنا انما هى فى الفروع التي اندرست احكامها فى زمان الفطرة وهذه الاباحة لا تنطبق على تزويج آدم بنيه من بناته كما لايخفى فاندفع الوجه الاول على كل حال

(١) قال الاسنوى « الثانى ما ذكره فى المحصول وهو انه قد شرع ذلك لآدم وبنيه الخ » اقول والجواب ان مثل هذا احتمال عقلى ولا دليل عليه بل الثابت ما قدمناه عن التفتازانى قريبا

الامر بالشيء يقتضى أن يكون حسنا والنهى عنه يقتضي ان يكون قبيحا والفعل الواحـد لا يكون حسنا قبيحا لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون مامورا به منهيا عنه وأجاب المصنف بأن هذا مبنى على فاسد وهو التحسين والتقبيح العقلى فيكون أيضا فاسـدا [1] ومع هذا أى ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة اذ يحتمل ان يحسن الفعل لشخص ويقبـح لشخص آخر أو يحسن الفعل فى وقت ويقبح فى وقت آخر كما تقدم

قال « الثانية يجوز نسخ بعض القرءان ببعض . ومنع أبو مسلم الاصفهانى . لنا أن قوله تعالى متاعا الى الحول نسخت بقوله تعالى يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا . قال قد تعتد الحامل به . قلنا لا بل بالحمل وخصوصية السنة لاغ وأيضا تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ. قال زال لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره. قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لا يأتيه الباطل. قلنا الضمير للمجموع »

أقول لايجوز نسخ جميع القرءان اتفاقا كما قاله فى الحاصل وأشار اليه المصنف فى آخر المسئلة ويجوز نسخ بعضه خلافا لابي مسلم الاصفهانى كما نقله عنـه الامام وأتباعه ونقل عنه الآمدى وأتباعه كابن الحاجب أنه منع وقوع النسخ مطلقا وأبومسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمسانى فى شرح المعالم واسم أبيه على ما قاله فى المحصول بحر وفى المنتخب عمر وفى اللمع يحيى واستدل المصنف

---

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان هذا مبنى على فاسد الى آخره » اقول هذا الجواب غير مسلم على اطلاقه لما بيناه سابقا فى هـذا المبحث ولذلك اجاب الحنفية بان الحسن والقبح اما ان يكونا ذاتيين فهذان لا يقبلان النسخ عند الحنفية كالايمان حسن لذاته فلا ينسخ وجوبه والكفر قبيح لذاته فلا ينسخ تحريمه واما ماليس بحسن لذاته ولا قبيح لذاته فالمصلحة التى ينبنى عليها الحسن قد تتبدل بضدها بتبدل الاحوال والاشخاص وكذلك المفسدة التى انبنى عليها القبح قد تتبدل بضدها لما ذكر فالـكلام فيما ليس بحسن ولا قبيح لذاته

بوجهين أحدهما أن الله تعالى أمرالتي توفى عنها زوجها بالاعتداد بحول[1] فقال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا اعترض أبو مسلم فقال الاعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص وذلك لان الحمل قد يمكث حولا فتعتد الحامل به . والجواب عنه انا لا نسلم ان الحامل تعتد بالسنة بل انما تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أو أقل أو أكثر وخصوصيـة السنة لاغ ولا اعتبار به . الثانى انه تعالى أوجب على من اراد أن يناجى الرسول تقديم صدقة فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فاذلم تفعلوا وتاب الله عليكم الآية قال أبومسلم انما زال ذلك لزوال سبب الايجاب وهوالتمييز بين المنافق وغيره اذ المؤمن يمتثل والمنافق يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن المدعى زوال الوجوب بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه أم لم يكن لانه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا. وهذا الجواب مردود لامور منها انه مناقض لما ذكره بعد ذلك فانه استدل على أن الاجماع لا ينسخ القياس بقوله وأما القياس فلزواله بزوال شرطه فاقتضى ان هذا ليس بنسخ. الثانى ان ما زال بزوال علة يمكن عودها لا يقال فيه انه منسوخ بل مشروعيته باقية حتى يعود عند عود العلة. الثالث أنه ان أراد التمييز للنبى صلى الله عليه وسلم فهو باطل لانه كان

---

(١) قال الاسنوى « واستدل المصنف بوجهين أحدهما ان الله تعالى أمرالتى توفي عنها زوجها بالاعتداد بحول الخ » أقول المصنف استدل بآيتين لا بوجهين واستدلاله بالآية الاولى تام على أبى مسلم وبالآية الثانية غير تام لما ذكره الاسنوى والاستدلال بالآية الثانية مستغنى عنه فان الآية الاولى وغيرها كافية كنسخ آيات المسالمة للكفار التى هى اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للاثنين وكل هذه آيات دالة على انه يجوز نسخ القرآن ببعضه

يعلم أعيانهم حتى سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الاحاديث وان أراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر الى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب الامام بأنه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق يكون منافقا وهو باطل فقد روى انه لم يتصدق غير علي رضى الله عنه وفيه نظر فان عدم الصدقة قد يكون لعدم النجوى . قوله « احتج » أى احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن الضمير لمجموع القرءان ومجموع القرءان لا ينسخ اتفاقا وأجاب فى المحصول بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعد ما يبطله وأجاب غيرهما بأن النسخ ابطال لا باطل فان الباطل ضد الحق

قال « الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة . لنا أن ابراهيم أمر بذبح ولده بدليل افعل ما تؤمر ان هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم فنسخ قبله . قيل تلك بناء على ظنه. قلنا لايخطىء ظنه. قيل انه امتثل فانه قطع فوصل. قلنا لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء . قيل الواحد بالواحد فى الواحد لايؤمر وينهى. قلنا يجوز للابتلاء » أقول نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا كما اذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال ضحوة لا تصل . وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء[1] وتعبير المصنف بقوله قبل العمل يقتضى أنه لافرق فى الخلاف بين الوقت

(١) قال الاسنوي « وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء الخ » أقول الحق ان موضوع الخلاف انما هو النسخ قبل التمكن فهذا هو الذى وقع فيه الخلاف. ولذلك قال فى جمع الجوامع ويجوز على الصحيح نسخ الفعل قبل التمكن قال الجلال أى منه بان لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه مايسعه وقيل لايجوز لعدم استقرار التكليف. قلنا يكفى للنسخ وجود أصل التكليف اه وقد اختلف الحنفية في هذه المسئلة فقال الشيخان الامامان فخر الاسلام وشمس الأئمة يجوز النسخ قبل التمكن وفائدته الاعتقاد وكفى به فائدة لانه رأس الطاعات وأساس العبادات وقال جمهور المعتزلة وجمهور الحنابلة والصيرفى من الشافعية ورؤساء

وما قبله وما بعده فأما قبل الوقت أو بعد دخوله ولكن قبل مضى زمن يسعه فسلم وفى معناه أيضاً ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن نعم فى جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج الى نقل واما

الحنفية كابى الحسن الكرخي والشيخ الامام علم الهدى أبى منصور الماتريدى والشيخ الامام أبى بكر الرازى الشهير بالجصاص والقاضى الامام أبى زيد الدبوسى لايجوز قال فى فواتح الرحموت وقولهم هو الحق المتلقى بالقبول والقول بان فائدة التكليف قبل التمكن هو الاعتقاد الخ غير واف بالمراد فانه هب ان الاعتقاد عمل القلب ورأس الطاعات لكن اذا كان مطابقا للواقع وههنا المفروض ان لاوجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان فيه فلا يصح تعلق النهى الناسخ هذا خلف فلا بد أن يكون قبيحا فلا وجوب فيه وقبله لاوجوب أيضا لان التمكن شرط التكليف والوجوب لايتعلق الا بما هو حسن والنهى لايتعلق الا بما هو قبيح فى ذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع كما بين فى المبادى الاحكامية فاذاً ليس فى الواقع وجوب فالاعتقاد به قبيح فلا يكون طاعة فضلا عن كونه رأس الطاعات ومن ههنا ظهر فساد ماقالوه ان المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم وبالجملة فارتفاع التكليف قبل التمكن من المحالات لاستلزامه محذورا وكذا وقت التمكن وان كان ممكنا فى الجملة فان الامكان لاينافى استحالة نحو عدمه وكيف لايكون محالا وان وجود التكليف ينادى أعلى نداء على حسن الفعل زمن التمكن فيستحيل على الحكيم رفعه والنهى عما ليس بفحش مستحيل وقولهم فى دفع هذا ان المقصود من التكليف هو الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل ليصيب به حسنة لا الابتلاء بايقاع الفعل قول فاسد لان الفعل هل اتصف بالوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير المقدور أووقت التمكن فلا بد من حسنه فيه كما مر فى باب الحاكم فلا يتصور ارتفاعه لان الحسن لاينهى عنه من الحكيم أو لم يتصف بالوجوب أصلا فالابتلاء بالايمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطاب للجهل المركب فافهم وباقى الكلام على هذا يطلب من المطولات

الصورة الثانية وهى ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بانه لا يجوز واقتضي كلامه الاتفاق عليه وصرح فى الاحكام فى أول المسئلة بالجواز وبأنه لاخلاف فيهوهذا انما يأتى اذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الامر بالاداء يستلزمه. وأما الصورة الثالثة وهى ما اذا وقع النسخ فى الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضي كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب فى أثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدى فى الاحكام فى اثناء الاستدلال بان هذا جائز بلا خلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان فى الوجيز وامام الحرمين فى البرهان فقال والغرض من المسئلة أنه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضى من وقت اتصال الامر به زمن يسع الفعل المأمور به وعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشيء قبل مجيء الوقت وعبارة التحصيل والاحكام وابن الحاجب قبل الوقت. ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضا [1] لاجرم عبر في المحصول بالشيء كما تقدم نقله عنه. قوله « لنا » أى الدليل على الجواز أن ابراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال فى المحصول انه اسماعيل وقال جماعة انه سحاق وصححه القرافى فأما كونه أمر بالذبح فلثلاثة أوجه : أحدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا أبت افعل ماتؤمر الآية جوابا لقوله يابنى انى أرى فى المنام أنى أذبحك * الثانى قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ان هذا لهو البلاء المبين * الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن الذبح مأمورا به لما كان فيه بلاء ولم يحتج الى الفداء وأما كونه نسخ قبله فلأنه لولم ينسخ لذبح لكنه لم يذبح ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم بأمرين [2] أحدهما وهو اعتراض على المقدمة الاولى انا لانسلم أنه

---

(١) قال الاسنوى « ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب الخ » أقول هذا مسلم لكن فرضوا المسئلة فى الوجوب على طريق التمثيل لظهور الاستدلال فيه من الطرفين

(٢) قال الاسنوى « اعترض الخصم بوجهين الخ » أقول اقتصر على هذين

كان مأمورا بالذبح وانما كان مأمورا بالمقدمات فظن أنه مأمور بالذبح وتلك الامور التى تمسكتم بها من قوله افعل ما تؤمر وقوله ان هذا وحصول الفداء انما هى بناء على ظنه أنه مأمور وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن ظنون الانبياء

الوجهين لضعفهما والتمكن من الرد عليهما ولكن الحنفية ومن معهم أجابوا عن هذه الآية بوجوه اخر: الاول تسليم ان ابراهيم أمر بذبح ولده حقيقة ولكنه لم يترك المأمور به لان الفداء بدل وقد أتى به فسقط الوجوب بفعل البدل فلا نسخ ويوضحه انه عليه السلام كان مأموراً بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجبا ووجوبه باق بعد الا أنه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ فى شىء فانه انتهاء الحكم وهذا تبديل محل الحكم والمبتغي بالامر بالذبح ثم جعل الفداء خلفا صيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله تعالى اليه لامن حيث وقوعه قربانا فى الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاء بالصبر فيعطى منزلة رفيعة وان كان ذبح الولد شيئا وذبح الكبش شيئا آخر الا ان الثانى خلف عنه وقام مقامه ووجوب الخلف وجوب الاصل الا ترى ان الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لا ان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو أتى بالوضوء حصلت الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور واجب والجمعة خلف ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة لكن ان أدى يسقط عنه الظهر وان الظهر لا يأثم بتركه فقد علم ان وجوب الخلف لا ينافي وجوب الاصل فكذا ههنا والسر فيه أن الخلف مما تحصل به المصلحة المنوطة بالاصل فيجعل مسقطا له فكذا ههنا وجب الذبح على الذمة كما كان وانما ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب فى الاتيان به أو ارتفاعه من الاصل ممنوع بل هناك وجه ثالث هو اتيان خلفه كذا يؤخذ من فواتح الرحموت ملخصا. الوجه الثاني ومحصله ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما أمر بالفداء ولكن الله أراه الفداء على صورة الابن كما أرى سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه العلم فى صورة اللبن فشربه وأعطى فضله لامير المؤمنين عمر رضى الله عنه لكن ابراهيم لم يعبر [illegible] انه مأمور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه تعالى [illegible]

مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما فى ارتكاب هـذا الامر العظيم . الثانى وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل فان ابراهيم قد امتثل ولـكنه كان كلما قطع شيئا وصله الله تعالى والجواب انه لوكان كما ذكرتم لم يحتج الى الفداء فان الفداء بدل والبدل انما يحتاج اليه اذا لم يوجد المبدل .

عليهما السلام والحـكم بذبح الفداء لم ينسخ ولما كان هـذا أمراً بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكانت الشريعة المتقدمة حجة حكم امامنا الهمام بوجوب الاضحية اه ملخصاً وعلى هذا يرجع الى منع ان ابراهيم كان مأمورا بذبح ولده حقيقة وانما كان مأمورا بذلك على طريق المثال فقط ونزيدك ايضاحا فنقول رأى ابراهيم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام فى المنام انه يذبح ابنه وهذا المنام كان معبرا البتة والا لوقع الذبح فانه رأى الذبح منه واقعا لا انه رأى انه يؤمر به فعرض على الابن طلبا للمشورة فقال انى أرى فى المنام اني أذبحك فانظر ماذا ترى فظنه الابن أمرا بناء على ان رؤيا الانبياء وحى أو على أمر آخر فقد أصاب فى ظنه امرا لكنه اخطأ فى ظنه امرا بذبح الولد كما يخطيء المجتهد فى الاجتهاد فقال يا ابت افعل ماتؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين وتقرر هذا فى رأى ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولما وصل اجتهاده اليه وجب الامتثال الى ان يظهر الخطا فهم بالذبح فلم ينقطع حلقومه اما بصفيحة ضربت كما قيل أو بغير ذلك ولا تصغ الى قول من يقول ان الانبياء كيف يخطئون فى احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شياطين اهل البدع كالروافض وغيرهم الم تر ان اهل الحق من اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة يجوزون على الانبياء الخطأ لكنهم لا يقرون عليه كما ظهر فى اسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه كيف وقد وقع من داود فى الحرث الذى نفشت فيه غنم القوم وفى الحـكم لاحدى المرأتين بالولد مع كونه للاخرى كما هو مشروح فى الصحيحين كيف وقد وقع من موسى حين فعل باخيه هارون ما فعل وحين قال لمن سأله هل أحد أعلم منك لا أحد أعلم مني فاوحى الله اليه بل عبدنا خضر كما اخرجه الشيخان وكيف وقع لنوح حيث سأل نجاة ابنه من الغرق على ماهو المشهور ثم ان فى اراءة الرؤيا على هذا الوجه وعدم

قوله « قيل الواحد » أى عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز أن يرد الامر بشيء في وقت ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مأمورا به منهيا عنه وهو محال وأجاب المصنف بانه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو ابتلاء المأمور أى

الاعلام بالتعبير ابتلاء عظيما لهما عليهما السلام ونيل المرتبة الرفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقرين على الخطأ أعلمه الله تعالى وناداه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واختار صيغة التفعيل ولم يقل صدقت في الرؤيا لانه لم يصدق فيه وانما صدقه ان هذا لهو البلاء المبين وأرسل الذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن ابراهيم والا كان هذا أصل الواجب وفي هذا الخطأ والعزم على ذبح الولد سر آخر مذكور في شرح فصوص الحكم للعلامة السامى عبد الرحمن الجامى قدس سره فيطلب منه ولنذكر لك من كلام الشيخ الاكبر تبركا قال رضى الله عنه في فصوص الحكم اعلم أيدك الله ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه انى أرى في المنام انى أذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبشا ظهر في صورة ابن ابراهيم في المثال فصدق ابراهيم الرؤيا ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم وهو تعبير الرؤيا عند الله وهذا يشعر بان التجلى الصورى في حضرة الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لامير المؤمنين ابى بكر الصديق رضي الله عنه في تعبير الرؤيا اصبت بعضا وأخطأت بعضا فسأله ابو بكر أن يعرفه ما أصاب منه وما أخطأ فلم يفعل عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم حين ناداه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال قد صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل أخذ بظاهر ما رأى ورؤيا الانبياء تطلب التعبير انتهت كلماته الشريفة كذا في الفواتح ومن هذا تعلم ان ما أجاب به المصنف بان ظنون الانبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما في ارتكاب هذا الامر العظيم غير مسلم بل قد يخطئون في الظن ولكن لا يقرون على الخطأ وما وقع من ابراهيم كان من الخطأ في الظن ولم يقر عليه كما علمت

اختباره وامتحانه فيجوز [1] فان السيد قد يقول لعبده اذهب غدا الى موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لا تذهب وأجاب ابن الحاجب أيضا بأن الامر والنهى لم يجتمعا في وقت واحد بل بورود النهى انقطع تعلق الامر كانقطاعه بالموت. [2]

---

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بانه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو الابتلاء الى آخره » أقول قد علمت مما قدمناه فساد هذا الجواب من ان الابتلاء بالايمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب

(٢) قال الاسنوى « وأجاب ابن الحاجب ايضا بان الامر والنهى لم يجتمعا في وقت واحد الى آخره » أقول هذا جواب فاسد أيضا بان يقال بان غلبة جهة القبح التى اقتضت النهى عنه هل هى مانعة عن ايجابه والامر به فلا يصح به التكليف بالوجوب المنسوخ أو ليست مانعة فلا ينسخ بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلاة فى الارض المغصوبة وقوله بل بورود النهى انقطع تعلق الامر الى آخره غفلة عن أن الموضوع ان النسخ قبل التمكن وشرط توجه الامر أن يكون المأمور به مقدورا بالقدرة الممكنة فتى وجد تعلق الامر حتى يقال انقطع بورود النهى فحينئذ يلزم من فرض وجود النسخ قبل التمكن ان يجتمع الامر والنهى فى وقت واحد وهذا محال واما انقطاع التكليف بالموت فان كان بعد التمكن فليس الكلام فيه وان كان قبل التمكن فبموته تبين انه لم يكن مكلفا أصلا لا ان الامر تعلق به ثم انقطع بالموت ولو كان مكلفا فى هذه الحال لعصى بالموت وكان مفوتا ولا قائل به والحاصل ان يقال انه تعلق التكليف قبل التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثانى لا تكليف فلا نسخ اذ لا تكليف قبل التمكن لانه من شروط التكليف وعلى الاول صار الفعل واجبا فى الذمة ثم صار حراما فى ذلك الوقت أيضا بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعا وما قيل من أن المقصود من أمر الحكم المنسوخ الاتيان بعقد القلب وبالنهى الكف عنه وقت التمكن فيه ان عقد القلب باى شيء ان كان هناك وجوب فيلزم المحذور المذكور وان

قال « الرابعة * يجوز النسخ بلا بدل أو ببدل أثقل منـه كنسخ وجوب تقديم الصـدقة على النجوى والـكف عن الـكفار بالقتال [1] . استدل بقوله

لم يكن هناك وجرب صار المقصود عقد القلب خلاف الواقع والمطلوب جهلا مركبا فتدبر ولا تغلط

(١) قال المصنف « الرابعة يجوز النسخ بلا بدل أو ببدل أثقل الى آخره » أقول ههنا مسئلتان الاولى قوله يجوز النسخ بلا بدل والمراد بلا بدل من حكم شرعي اما البدل الاعم منه ومن الاباحة الاصلية فضروري بالاتفاق خلافا لقوم وموضوع النزاع فى هـذه المسئلة هو أيدل الناسخ على البـدل أم لا أما ثبوت البدل بدليل منفصل فلعله لازم لان الشريعة المصطفوية لم تدع حكما من الاحكام الا بينته ولا أقل من الاباحة قاله في الفواتح لـكن قد علمت ان الـكلام في بدل هو حكم شرعى لافى بدل أعم منـه ومن الاباحة الاصلية فان هـذا ضرورى باتفاق وقد صرحوا بان عدم ورود نص عن الشارع في حادثة بشيء من الاحكام اذن منه بالفعل والترك فهو اباحة شرعية وان الخلاف هو في أن الناسخ يدل على البدل أم لا فاذا لم يدل على البدل ولم يرد نص سواء كان عدم ورود النص كان دليلا منفصلا على الاباحة الشرعيـة بمعنى ماذكر كما انه تقـدم ان الحنفية يقولون ان الاباحـة الاصلية حكم شرعى وحينئذ اذا لم يدل الناسخ على شيء فوجود الدليل المنفصل لازم وقد استدل الجمهور على ذلك بان النسخ بلا بدل قد وقع فان ايجاب الصدقة عند مناجاة الرسول نسخ بلا بدل فقد روى ابن ابى شيبة والحاكم وصححه وابن راهويه عن أمير المؤمنين على كرم الله وجهه قال : ان فى كتاب الله لآية ما عمل بها أحد قبلى ولا يعمل بها أحد بعدى آية النجوى « يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » كان لى دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت كلما ناجيت النبى صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدى نجواى درهما ثم نسخت فلم يعمل بها أحد ثم نسخ ذلك بقوله تعالى « أأشفقتم ان تقدموا بين يدى نجواكم صدقات » الآيات وروى

تعالى نأت بخير منها . قلنا ربما يكون عدم الحكم أو الاثقل خيرا * الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى متاعا الى الحول الآية . وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة . وينسخان معا كما روي عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرمات فنسخن

عبد الرزاق عن علي أيضا ماعمل بها أحد غيري حتى نسخت وما كانت الا ساعة يعنى آية النجوى كذا في الدرر المنثورة فالآية الناسخة لاتدل على حكم شرعى بل على ارتفاع الحكم الاول فقط لكن لابد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لاتكفى فان آية النجوى ناسخة لها وقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل كذا في الفواتح وذلك لما علمته من ان عدم ورود الدليل من قبل الشارع بحكم معين دليل على الاباحة الشرعية بمعنى الاذن في الفعل والترك واستدل المانعون بقوله تعالى « ماننسخ من آية أوننسها نأت بخير منها أو مثلها » فلا بد من حكم خير أو مثل وهو البدل والقول بان المراد من الخير أو المثل اللفظ وهو خيرأو مثل في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والنزاع في الحكم تنبو عنه الآية لانها اشتملت على أمرين النسخ والانساء فاذا حملنا النسخ على تبديل اللفظ بلفظ خير أو مثل فالانساء أي شيء هو وكلمة أو مانعة عن كونه تفسيراً للنسخ فان أرادوا نسخ الحكم والمعنى كلما ننسخ من حكم آية أو ننسها أى ننسخ تلاوتها نأت بناسخ خير منها أو مثلها فى الفصاحة والبلاغة لزمهم انه لابد حينئذ من تخصيص الآية بنسخ القرآن بالقرآن لانه لو اريد ماهو اعم امتنع نسخ الآية بالسنة لان لفظ السنة لايمكن ان يكون خيراً من الآية المنسوخة او مثلها في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والجمهور على جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قال الجمهور نسلم انه ليس المراد اللفظ فى الفصاحة والبلاغة بل المراد ننسخ الحكم ونقول ان النسخ بلا بدل لعله خير للمكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البدل لكن قوله تعالى نأت بخير منها او مثلها لايساعد على هذا فان ذلك لايكون الا للفظ او الحكم ومتى سلمتم عدم ارادة الاول تعين الثاني ولذلك قال فى التحرير واما ادعاء ان

بخمس* السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابى هاشم. لنا أنه يحتمل أن يقال لأعاقبن الزانى أبدا ثم يقال اردت سنة قيل يوم الكذب. قلنا ونسخ الامر يوهم البداء » أقول ذهب الشافعى الى أن النسخ لا بد له من بدل فقال فى الرسالة مانصه وليس ينسخ فرض أبدا الا اذا أثبت مكانه فرض[1] هذا لفظه بحروفه وذهب أيضا على ما حكاه عنه ابن برهان فى الوجيز والاوسط الى انه لا يجوز النسخ الى

من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح اذ ليس ترك البدل حكما شرعيا والنزاع فيه اه واقول قد علمت ان النزاع فى ان الناسخ يدل على البدل ام لا وان المراد بدل هو حكم شرعى لا ماهو اعم منه ومن الاباحة الاصلية وحينئذ نقول هذه الآية غاية ماتدل عليه انه سبحانه و الى كلما نسخ آية يأت بآية اخرى خير منها او مثلها والاتيان معناه انزال الحكم بانزال ألفاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون حكما شرعيا بل يجوز ان يكون حكما آخر والناسخ الذي لا يدل على اقامة حكم شرعى بدل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيراً للمكلف في المعاش فقد اتى بحكم ولو غير شرعى خير له فقد ظهر مساعدة الاتيان في الآية وسقط الايراد فافهم كذا يؤخذ من الفواتح مع زيادة للايضاح وممن قال لابد فى النسخ من البدل الامام الشافعى رضى الله عنه . الثانية يجوز النسخ بأخف أو مساو اتفاقا واما بالاثقل فكذلك يجوز عند الجمهور خلافا للشافعى استدل الجمهور بان المصلحة ان اعتبرت في الاحكام على ماهو الحق فلعلها فى الانتقال من الاخف الى الاثقل ولو قلنا ان المصلحة لا تعتبر في الاحكام فالله يفعل مايشاء ويحكم مايريد والى المسئلة الاولى اشار الاسنوي بقوله اقول ذهب الشافعى الى ان النسخ لا بد له من بدل الى آخره ووافق الشافعى غيره واشار الى الثانية بقوله وذهب ايضا على ماحكاه عنه ابن برهان فى الوجيز والاوسط الخ

(١) قال الاسنوى « فقال في الرسالة مانصه وليس ينسخ فرض ابداً الى آخره » اقول وقد تأولوا الغرض في كلامه بان المراد منه الحكم مطلقا وهو كما ترى

بدل هو أثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الامام والآمدى وأتباعهما الى جواز الامرين أما الاول فلأن تقديم الصدقة على نجوي الرسول كان واجبا ثم نسخ بلا بدل[١] وأما الثاني فلأن الكف عن الكفار كان واجبا أى كان قتالهم حراما لقوله تعالى ودع أذاهم ونحوه ثم نسخ بايجاب القتال مع التشديد فيه كثبات الواحد للعشرة وذلك أثقل من الكف واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها دلت الآية على انه لابد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله فدل على المدعى أما الاول فواضح واما الثانى فلان الاثقل والاشق لا يكون خيرا للمكلف وجوابه ان عدم الحكم قد يكون خيرا المكلف من اثباته للمكلف فى ذلك الوقت لمصلحة وقد يكون الاثقل أيضا خيرا له باعتبار زيادة الثواب[٢] وأجاب فى المحصول أيضا بأن نسخ الآية معناه نسخ لفظها [٣] ولهذا قال نأت بخير منها قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فمدلول الآية انه لم يقع فاين نفى الجواز [٤] * المسألة الخامسة يجوز نسخ الحكم دون

---

(١) قال الاسنوي « اما الاول فلان تقديم الصدقة الى آخره » اقول قد بينا مايتعلق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوي « وقد يكون الاثقل ايضاً خيراً له الى آخره » اقول وذلك لان النسخ انما يرد هو اذا صار المأمور المنسوخ قبيحا فالنهى عنه او ايجاب ماهو حسن مقامه ولو اثقل خير له فى العاقبة وهذه الخيرية هى المرادة في الآية فان قلت قد روى عن ابن عباس حمله على الخيرية الدنيوية في المشقة وعدمها قلنا فان سلم صحته فتأويل الراوي لايكون حجة لاسيما اذا قام الدليل على خلافه فتدبر

(٣) قال الاسنوي « وأجاب في المحصول ايضا بان نسخ الآية معناه نسخ لفظها الى آخره » اقول قد قدمنا لك مافى هذا قريبا فتذكره

(٤) قال الاسنوي « قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فمدلول الآية انه لم يقع فاين نفى الجواز » أقول قد تعقبه عليه الكمال ابن الهمام فى التحرير فقال ان مدعاهم نفى الوقوع وأما الجواز [illegible] روري فلا ينبغي أن [illegible] عاقل اه فمنى

التلاوة [١] كنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى متاعا الى الحول [٢] وبالعكس كما روى الشافعى والترمذى وغيرهما عن عمر أنه قال مما أنزل الله تعالى فى كتابه

قولهم لا يجوز النسخ بلا بدل لايجوز أن يقع النسخ بلا بدل للدليل السمعى الدال على انه لا يقع والنظر الى استدلالهم على نفى الجواز بنحو « نأت بخير منها أو مثلها » يفيد ما قاله الكمال ونسبه اليهم

(١) قال الاسنوى « الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة الخ » أقول قدمنا ان نسخ جميع القرآن ممتنع اجماعا وذلك لان القرآن مشتمل على الاخبار والقصص والاحكام التى لا يقبل حسنها أو قبحها السقوط حتى يجوز نسخها كما أن نسخ التلاوة والحكم مما متفق عليه فلا يحتاج الى الاستدلال عليه الا ما سبق من خلاف الجاحظ ان لا نسخ فى القرآن ولا اعتداد بقوله للاجماع السابق على ظهور خلافه بخلاف قوله . واما نسخ أحدهما فقط من الحكم فقط أو التلاوة فقط فجوزه الجمهور جوازا وقوعيا خلافا لبعض المعتزلة واستدل الجمهور على الجواز بانه لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول فان جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز أن يبقى أحدهما ويرتفع الآخر بل هو واقع

(٢) قال الاسنوى « كنسخ الاعتداد بالحول الى آخره » اقول فآية الاعتداد حولا متلوة ارتفع حكمها بآية التربص باربعة اشهر وعشر وقال المعتزلة ان النص انما جيء به لحكمه والحكم ثابت بالنص فلا يوجد احدهما بدون الآخر والجواب ان منسوخ التلاوة لا يرفع نظمه من البين ولا دلالته بل هو كلام منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما بنسخ تلاوته ترتفع احكام نظمه من جواز الصلاة به وغير ذلك وليس الحكم الذى يدل عليه من ملزومات هذه الاحكام لا ابتداء ولا بقاء وكذا انتساخ الحكم بدون التلاوة معناه انه لم يبق الحكم متعلقا بذمة المكلف وهو لا ينافى بقاء الاحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلاة وغيره وهو المعنى ببقاء التلاوة

الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة[1] وذكر البخارى ومسلم قريبا منه أيضا والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة ويجوز نسخهما معا لما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان فيما أنزل من القرءان عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس[2] والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الانزال بل لابد ان ينضم اليه كونه من القرءان كما قررناه لان السنة أيضا منزلة * المسئلة السادسة لانزاع فى نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالاخبار به[3] قال الآمدى الا اذا كان نسخه يوجب الاخبار بنقيضه وهو مما لا يحتمل التغير[4]

---

(١) قال الاسنوى « وبالعكس كما روى الشافعى والترمذي وغيرهما عن عمر انه قال الخ » أقول قيل على هذا هـذه الآية منقولة آحادا وما نقل آحاداً ليس بقرءان قلنا هذا ثابت بطريق التواتر انه كان قرءانا ثم نسخ

(٢) قال الاسنوى « ويجوز نسخهما معاً لما روى مسلم الخ » أقول قد علمت ان هذا متفق عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه وأما الاستدلال بما فى صحيح مسلم عن أم المؤمنين كان فيما أنزل الخ ففيه انقطاع باطن فانه ليس فى القرءان خمس رضعات ولو قيـل انه كان قرءانا لـكن القوم تركوه لـكان هـذا قول شياطين الروافض انه ذهب من القرءان شىء كثير وكيف يصح هـذا وقد قال الله تعالى « وانا له لحافظون » و« ان علينا جمعه وقرءانه » الا ان يقال فيما يقرأ عند من لا يعلم نسخه كذا فى الفواتح

(٣) قال الاسنوي « لانزاع فى نسخ تلاوة الخـبر الخ » أقول وذلك بان يكلف الشارع شخصا باخبار عن شىء ثم ينهاه عنه وقد وقع أيضا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أبا هريرة بأخبار من لاقاه بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فبعد بشارته لامير المؤمنين وامام الاعدلين عمر نهاه عنه كما فى صحيح مسلم والمصلحة فى النهى أن لا يتكلوا فانه يصل الى المتكاسلين فيتكلون وأما ابتداء فأمره علما منه بانه يخبر أولا أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه ومثله لا يتكل بل يجهد غاية الجهد أداء للشكر

(٤) قال الاسنوى « قال الآمدى الا اذا كان نسـخه الخ » أقول قال في

كحدوث العالم فان المعتزلة تمنعه لان التكليف بالكذب قبيح عقلا[١] وعندنا أنه يجوز وأما نسخ مدلول الخبر أي اخراج بعض الازمنة الداخلة فيه لارفعه بالكلية كما نبه عليه في المحصول فهي مسئلة الكتاب وحاصلها انه ان كان

مسلم الثبوت وأما نسخه بايقاع نقيضه فمنعه الحنفية والمعتزلة مطلقا أي سواء كان الاول مما يتغير أم لا وقيل فيما لايتغير وأما فيما يتغير فيجوز ايقاع الاخبار بسلبه بعد تغيره من غير لزوم كذب لكن نسبة هذا للحنفية تبع فيه الكمال ابن الهمام حيث قال وينبغي أن يكون قول الحنفية مثله أى مثل قول المعتزلة والا فالحنفية لم يوجد عنهم نص صريح في منع هذا النسخ بل المعتزلة قالوا به بناء على ان فيه تجويز الكذب القبيح لكن يرد عليه ان الحنفية انما منعوا النسخ فيما لايقبل قبحه السقوط كالكفر وقبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط بعروض جهة محسنة حتى يمتنع نسخه بل يجوز أن يأمر الشارع بالاخبار عن شيء وهو صدق لكونه حسنا ثم يعرضه بعد حين مفسدة ويكون في الكذب مصلحة غالبة على قبحه فيأمر بالاخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كل ماحسنه وقبحه يقبل السقوط فبحث الكمال ليس على ماينبغي

(١) قال الاسنوى « فان المعتزلة تمنعه لان التكليف الى آخره » أقول فيه ان اتحاد الزمان واجب في التناقض لانه كون الخبرين بحيث يلزم من صدق كل كذب الآخر وبالعكس ولا شك ان هذا انما يتحقق عند اتحاد زمانهما فاذا كان الاول صدقا فالثاني كذب وبالعكس فلو نسخ الامر بالاخبار بالخبر بالامر بالاخبار بنقيضه ولو كان متغيرا لزم الامر بالكذب في أحد الحالين فالمتغير وغيره سواء فلا وجه للتخصيص بما لايتغير وقد يجاب عن هذا بانه فيما لايتغير يكون أحدهما كاذبا البتة فلا يصح التكليف بالاخبار باحدهما ثم نسخه بايجاب الاخبار بالآخر وأما اذا كان فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز وأما التكليف فيما يتغير بايقاع أحدهما ثم بايقاع سلبه مع مراعاة شرائط التناقض فلم يذكر اتكالا على قياسه بما ذكر فيما لايتغير فان حكمهما واحد ولا يخفى ان هذا تكلف مستغنى عنه

مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقا كما قاله الامام والآمدي ولم يستثنه المصنف[1] وأما الذى يتغير فقال الامام والآمدى يجوز نسخه مطلقا . قالاسواء كان ماضيا أو مستقبلا أو وعدا أو وعيدا[2] وقال ابن الحاجب لايجوز مطلقا ونقله في المحصول عن أكثر

---

(١) قال الاسنوى « وحاصلها انه ان كان مما لايتغير الى آخره » وذلك كوجود الصانع فلا يجوز انتساخه اتفاقا

(٢) قال الاسنوى « وأما الذى يتغير الى آخره » أقول حكى الاسنوى ثلاثة مذاهب : الاول يجوز مطلقا الثانى لايجوز مطلقا وجعله فى مسلم الثبوت قول الجمهور وقال شارحه في الفواتح وهو الحق الثالث التفصيل بين ما اذا كان مدلوله مستقبلا أولا وهو الذى اختاره المصنف استدل الجمهور بان النسخ اما رفع أو بيان للامد وكلاهما باطل فى مدلول الخبر اما بطلان الرفع فلان الواقع لايرفع ولو ارتفع الخبر ارتفع مصداقه الذي هو الواقع وذلك لان الخبر حكاية عن أمر واقع فى زمان فارتفاع هذا المحكى عنه فى زمان آخر لايوجب ارتفاع مدلول الخبر لتحقق ماحكى به عنه فليس هذا من انتساخ الخبر وارتفاعه فى شىء بل الخبر انما لايرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذى حكى فى الخبر عن تحققه فيه فلا بد من أن يتحد زمان الرافع والمرفوع ليتعارضا فيرفع الرافع مصداق المرفوع فيرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال واما بطلان بيان الامد فلان من شرط البيان أن يكون لولاه لدام الحكم وهذا لا يتصور الا فى الانشاء حقيقة كصيغ الانشاآت أو حكما نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ هناك موجب ان لم يمنع مانع فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان وأما الخبر فلايوجب شيئا بل تحقق المحكى عنه سابق عليه موجود فى زمانه معدوم بعده ولا دخل للاخبار فيه ومحصل هذا ان النسخ ان كان رفعا أو بيانا للامد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا الناسخ لدام وهذا المعنى لايتصور فى الاخبار لان تحقق حكمه يعتمد على وجود المحكى عنه ولا دخل في وجوده وعدم وجوده للاخبار كما لايخفى على انه لو جاز انتساخ مدلول الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ وما قيل في الجواب ان الكذب لايتعلق بالمستقبل فليس بشىء

المتقدمين وفي الكتاب والحاصل عن أبي هاشم فقط وقال المصنف ان كان مدلوله مستقبلا جاز والا فلا وهذا المذهب نقله الآمدي ولم ينقله الامام ولا ابن الحاجب ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن الخبر معناه الامر [1] فان كان كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون جاز بلا خلاف وتبعه عليه ابن

فانه من البين أن الاخبار عن المستقبل ان كان بحسب مصداقه فيه فصدق والا فكذب ألا ترى ان الله تعالى نسب الى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر وما قيل ان لزوم الكذب على تقدير البيان فيه نظر مدفوع بان النسخ يجب فيه أن يبين الناسخ أمد الحكم بالمعارضة فلا بد حينئذ من وحدة زماني الحكم فان تحقق مصداقهما فاجتماع النقيضين والا فالكذب وهذا بخلاف الانشاء فان الاول يرتفع بالمعارضة أو يظهر أمده بها وتجويز انتهاء الامد بانتهاء مصداقه لا نتهاء علته ليس من النسخ في شيء فتدبر كذا يؤخذ ملخصا من مسلم الثبوت وشرحه ومن هذا تعلم ان الحق أن مدلول الخبر المحض لا ينسخ مطلقا سواء كان في الماضي أو الحال أو الاستقبال ولذلك اختاره في جمع الجوامع وحكى ماعداه بقيل وأقره عليه شارحه الجلال والحاصل ان معنا لفظ الخبر فهذا يجوز نسخه بنسخ تلاوته ومعنا ايجاب الاخبار بشيء وهذا يجوز نسخه بايجاب الاخبار بشيء آخر ولو بنقيضه بان يوجب الاخبار بقيام زيد ثم يوجب الاخبار بعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه لجواز ان يتغير حاله من القيام الى عدمه باتفاق الحنفية والشافعية خلافا للمعتزلة فيما لا يتغير كحدوث العالم فمنعت المعتزلة فيه ماذكر لانه تكليف بالكذب فينزه الباري عنه قلنا قد يدعو الى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف فيه نقصا وقد ذكر الفقهاء أماكن يجب فيها الكذب منها اذا طالبه ظالم بالوديعة وبمظلوم خبأه وجب عليه انكاره ذلك وجاز له الحلف عليه واذا اكره على الكذب وجب وقد تقدم كل من هاتين المسألتين ومعنا مدلول الخبر وهو ماوقع الخبر حكاية عنه والحق انه لا يجوز نسخه مطلقا كما ذكرنا

(١) قال الاسنوى « ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان فى الوجيز اذا لم يكن

الحاجب وصرح في المحصول وغيره بأن الخلاف يجرى فيه وان تضمن حكما شرعيا ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلا أن يقال لاعاقبن الزانى أبدا ثم يقال أردت سنة واحدة ولا معنى للنسخ الا ذلك فان النسخ اخراج بعض الزمان وهو موجود هنا استدل المانع بأن نسخه يوهم الكذب لان المتبادر منه الى فهم السامع انما هو استيعاب المدة المخبر بها وايهام القبيح قبيح وجوابه ان نسخ الامر أيضا يوهم البداء وهو ظهور الشيء بعد خفائه فلو امتنع نسخ ذلك الايهام لامتنع هذا ايضا

قال :

« الفصل الثاني

في الناسخ والمنسوخ — وفيه مسائل

الاولى الاكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ الجلد في حق المحصن وبالعكس فيه كنسخ القبلة وللشافعي رضى الله عنه قول بخلافهما دليله في الاول قوله تعالى نأت بخير منها ورد بأن السنة وحى أيضا وفيهما قوله تعالى لتبين للناس واجيب في الاول بأن النسخ بيان وعورض في الثاني بقوله تبيانا » اقول المراد بالناسخ والمنسوخ بيان ماينسخ وما ينسخ به من الادلة واعلم انه يجوز

الخبر الخ » أقول لانه حينئذ انشاء معنى ولذلك قال في جمع الجوامع ونسخ الانشاء ولو بلفظ القضاء أو الخبر أو قيد بالتأبيد وغيره مثل صوموا ابدا صوموا حتما اه قال شارحه الجلال عما كان بلفظ القضاء وخالف بعضهم فيه لقوله ان القضاء انما يستعمل فيما لا يتغير نحو «وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه» أى أمر اه قال العطار حكى تعليله اشارة لعدم ارتضاه عنده اه وذلك لان قوله وقضى ربك ان لا تعبدوا ونحوه لا يقبل النسخ لخصوص المقضى لا للفظ القضاء الذى معناه الامر فقضى وأمر كلاهما بمعنى واحد وقال عما كان بلفظ الخبر نحو والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء أى ليتربصن بانفسهن وخالف في ذلك الدقاق نظرا الى اللفظ اه وكتب العطار على قول أو بلفظ الخبر فقال وهو كثير جدا فمخالفة الدقاق بعيدة

نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثله وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالاكثرون على الجواز [1] ونص الشافعي فى الرسالة

وعلى قوله نظرا للفظ فقال اى بانه فى صورة الخبر والصواب ان المنظور له المعنى فان قال قائل ماعدل عن صيغة الانشاء الى لفظ الخبر الا لنكتة وهى عدم نسخ الخبر قلنا يجوز العدول لسرعة امتثال المكلف لانه اذا ورد الانشاء بصيغة الخبر كان ادعى للمكلف فى قبول الامتثال اه وبهذا تعلم ان ما قاله ابن برهان فى الوجيز وتبعه عليه ابن الحاجب هو الصواب لانه لا اعتداد بقول المخالف لانه خلاف الصواب

(١) قال الاسنوى « وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالاكثرون على الجواز الخ » أقول حاصل هذا انه نسب للشافعى رضى الله عنه قولان فى نسخ السنة بالقرآن وله فى نسخ الكتاب بالسنة قول واحد هو امتناع النسخ وان الامام الشافعي نص في رسالته على امتناعهما وكلام المصنف أشعر بان له قولين فى المسألتين وهو غير معروف ولهذا قال في مسلم الثبوت يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعى قطعا قال شارحه فان له قولا واحدا فيه لا كما يوهم المنهاج ان فيه أيضا له قولين وقال فيه أيضا يجوز نسخ السنة بالقرآن وأصح قولى الشافعى المنع عقلا أو سمعا قال شارحه فى المنع عقلا كما نقل عن عبد الله بن سعيد وقال في المنع سمعا كما قال أبو حامد وابو اسحق وأبو الطيب الصعلوكى وقيل ليس بممتنع لاعقلا ولا سمعا لكنه لم يقع قال السبكى نص الشافعي رحمه الله لايدل على اكثر من هذا وفي كلام المصنف ايماء الى ان للشافعى قولين كما قال الآمدى وامام الحرمين اه والذى فى جمع الجوامع بعد ان قال وقيل يمتنع بالآحاد والحق لم يقع الا بالمتواترة مانصه قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن أو بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة لحمل التاج السبكى قول الشافعى بمنع نسخ الكتاب بالسنة على معنى لاينسخ بها وحدها بل لابد أن يكون معها قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة وقوله لانسخ السنة بالقرآن على معنى لانسخ به وحده بل لابد أن يكون معه

على امتناعهما وهو مقتضى مافى المحصول فى النقل عنه فانه نقل عدم الجواز فى نسخ السنة بالقرءان فيؤخذ منه العكس بطريق الاولى ونقل عنه امام الحرمين والآمدى وابن الحاجب قولين فى نسخ السنة بالكتاب والجزم بامتناع العكس وكلام المصنف مشعر بأن له فى المسألتين قولين وهو غير معروف فان جوزنا فيشترط فى السنة اذا كانت ناسخة أن تكون متواترة وقد أوضحه المصنف فى المسئلة الآتية فلذلك اهمله هنا ثم استدل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة

سنة عاضدة تبين ماذكر قال الجلال هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضى الله عنه في الرسالة لاينسخ كتاب الله الا كتابه ثم قال وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاينسخها الا سنته ولو أحدث الله في أمر غير ماسن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يتبين للناس ان له سنة ناسخة لسنة الله أى موافقة للكتاب الناسخ لها الى آخر ماقاله من محاولة تطبيق فهم مصنفه على مايقوله الامام رضى الله عنه ثم قال ولم يبال المصنف فى هذا الذى فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ماحكاه غيره من الاصحاب عنه ثم قال وبعض استعظم ذلك منه أي من الامام وما فهمه المصنف عنه دافع لمحل الاستعظام لكن قال العطار بعد أن نقل عبارة الامام فى الرسالة فصدر عبارة الرسالة صريح فيما قاله التاج أولا من أنه لاينسخ كتاب الله الا كتابه الخ وهو بخلاف مانقله المصنف وأما قوله ولو أحدث الخ فهو مأخذ أحد القسمين فى كلامه وهو نسخ السنة بالقرآن اذا كان معه عاضد من السنة كما قال الشارح وهذا ظاهر فى الفهم والوجود وأما القسم الاول وهو نسخ القرءان بالسنة اذا كان معها قرءان عاضد لها فمقيس عليه كما قال الشارح والاول محمول عليه الخ الا ان فى الحمل نظرا لمنافاته لقول الشافعي رضى الله عنه وانما هى تبع للكتاب الخ فانها اذا كانت تابعة له وقد فسر التبعية بالتفسير كان الناسخ حقيقة هو القرءان وحده وليست السنة عاضدة كما لايخفى اه المقصود منه. وهذا يدل بوضوح على ان مافهمه السبكى من قول الامام بعيد عنه لان الامام جعل السنة تابعة للقرءان مفسرة له فلا يصح الا لذلك على رأيه ولا تصلح ناسخة للقرءان ولا منسوخة به فتأمل

للكتاب بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن[١] مع ان آية الرجم شاملة له وفيه نظر من وجوه[٢] أحدها لا نسلم أنه متواتر وثانيها ان هذا تخصيص لا نسخ وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة وثالثها أن الرجم ثابت بالقرآن المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بأن التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة اذ ليس فى القرآن ما يدل عليه[٣] ثم انه نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام . ولك أن تقول القاعدة أن بيان المجمل يعد أنه مراد منه والا لم يكن

---

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على كون السنة الخ » أقول ان الكلام فى مقامين الاول جواز النسخ عقلا وسمعا والثانى وقوعه ولم يتعرض كل من المصنف والاسنوى لدليل الاول فنقول قد استدلوا على الجواز بان النسخ ممكن لذاته فاننا اذا نظرنا الى مفهومه نراه لا يأبى الوقوع وليس ممتنعاً بالغير لان الاصل عدمه وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم وأما الحكم فحكم كل منهما حكم الله تعالى فلا يستحيل ان يرفع أحدهما بالآخر وكذا لا يستحيل ان يبين أحدهما الآخر وانكاره مكابرة

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجوه أحدها الى آخره » أقول الاوجه الثلاثة من قبيل المناقشة فى المثال أما الوجه الاول فهو مناقشة فيه من جهة انه ليس بمتواتر مع ان الممثل له النسخ بالسنة المتواترة . وأما الثانى فهو مناقشة فيه من جهة جعله ناسخاً مع انه مخصص للكتاب كما مثل به المصنف لذلك سابقا . والثالث فهو مناقشة من جهة ان المنسوخ ليس قرآنا لان آية الرجم منسوخة التلاوة فمن هذه الاوجه لا يكون المثال منطبقا على الممثل له والخطب فى ذلك سهل وسنتكلم على نسخ السنة بالكتاب

(٣) قال الاسنوى « واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بان التوجه الى بيت المقدس الخ » أقول الثابت فى ذلك ان التوجه الى بيت المقدس كان شريعة لموسى ثم نسخ ذلك بالتوجه الى جهة الشرق في شريعة عيسى ثم نسخ ذلك بالتوجه الى بيت المقدس والكعبة معا وكان عليه الصلاة والسلام يتوجه

بيانا لمدلوله[١] فيكون توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس مرادا من قوله تعالى وأقيموا الصلاة لكونه بيانا له فيكون ثابتا بالكتاب . قوله « دليله فى الاول » أى استدل الشافعى على امتناع نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ماننسخ من آية أوننسأها نأت بخير منها أومثلها[٢] فانه يدل على أن الآتى بالخير

اليه مع توجهه اليها فقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان قبلته صلى الله عليه وسلم بمكة كانت بيت المقدس لكنه لايستدبر الكعبة بل يجعلها بينه وبينه وقد قدمناه قريبا ثم نسخ ذلك بقوله تعالى « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ولم يكن وقت ذاك سوى الكعبة فهى المرادة قطعاً من المسجد الحرام وأما المسجد الموجود الآن فقد حدث بعد ذلك كما يعلم مما ورد فى هذا

(١) قال الاسنوى « القاعدة ان بيان المجمل يعد الخ » أقول هو وجيه لكن المثال يكفيه الاحتمال

(٢) قال الاسنوى « استدل الشافعى بقوله تعالى ماننسخ الآية » أقول قال الامام الشافعي في رسالته وأبان الله لهم أنه انما نسخ مانسخ من الكتاب بالكتاب وان السنة لاتكون ناسخة للكتاب وانما هي تبع للكتاب بمثل مانزل به فصارت مفسرة معنى ماأنزل الله منه جملا ثم قال بعد كلام قال الله تعالى ماننسخ من آية أوننسها نأت بخير منها أو مثلها فأخبر الله ان نسخ القرءان وتأخيرانزاله لايكون الا بقرءان مثله قال واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاينسخها الا سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر مافيها . وبهذا تعلم أن وجه استدلال الشافعي بهذه الآية ان شرط الناسخ أن يكون خيرا من المنسوخ أو مثله والذى يماثل المنسوخ من القرءان لفظا أو يكون خيرا منه لفظا فى البلاغة والفصاحة هو القرءان فلا ينسخ بغيره وعلى قياس ذلك يقال في السنة ولهذا بعد أن استدل بالآية على أن القرآن لاينسخ الا بالقرءان قال وهكذا سنة رسول الله الخ وأما توجيهه بأن الآية تدل على أن الآتى بالخير أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه فهو وان كانت الآية دالة عليه لكن لايوافق مايظهر من استدلال

أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه وذلك لايكون الا اذا كان الناسخ هو القرءان ولهذا قال تعالى ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فاشعر بأن الآتي

الشافعي نفسه وبناء على هذا لايكون ماأجابوا به من أن السنة حاصلة بالوحي الخ ملاقيا لدليل الشافعي لانه لاينكر أن السنة وحي من الله تعالى ولكن الله اخبر أنه لاينسخ الآية من القرآن الا آية مثلها منه فالجواب الصحيح هو ماقدمناه من أن الكتاب لايزيد على السنة الا بالنظم والمعول عليه في النسخ انما هو الحكم وكونه من عند الله بقطع النظر عن خصوص اللفظ والحكم في كل منهما حكم الله تعالى فيجوز أن يرفع أحدهما الآخر كما يجوز ان يبين أحدهما الآخر وان الانكار مكابرة وقد جمع بين مايظهر من كلام الشافعي وبين ماقالوه في وجه الاستدلال فريق من الاصوليين فقال ماننسخ من آية أو ننسها الآية يدل على ان الناسخ خير من المنسوخ أو مثله وان كلا منهما آت من عند الله تعالى والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله ولا هي آتية من عند الله تعالى واجابوا عنه بان النسخ انما هو نسخ الحكم وليس المراد من الخيرية أو المثلية ان يكون كذلك في النظم بل ان يكون في التكليف ومصلحة المكلف وانما يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا اذ لافرق بين الكتاب والسنة الا في النظم وقد علمت انه لايضر وان الله هو الآتي بالسنة كما هو الآتي بالقرءان فلا نسلم ان الله ليس آتيا بها لقوله تعالى « قل مايكون لي ان أبدله من تلقاء نفسي ان أتبع الا مايوحى الي » لكن يدل للشافعي ظاهر مارواه الدار قطني انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاينسخ كلامي كلام الله وكلام الله ينسخ كلامي وكلام الله ينسخ بعضه بعضا » فان هذا بظاهره يدل على ان السنة لاتنسخ الكتاب وان كان يدل على ان الكتاب ينسخ السنة وأجاب الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله بان المراد كلامي الذي استخرج بالرأي والاجتهاد فلا ينسخ كلام الله الذي هو الوحي ويؤيد هذا قوله تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » فكل ماصدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة وحي وكاشف عن مافي الكلام الأزلي فلا تناسخ

بالخير أو المثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة فان الآتي بها هو الرسول وأيضا فانه يقتضى أن البدل يكون خيرا من الآية المنسوخة أو مثلا لها والسنة ليست كذلك وجوابه أن السنة حاصلة بالوحي أيضا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الآية فالآتي بها هو الله تعالى وأما الخير أو المثل فالمراد بهما هو الاصلح فى التكليف والانفع فى الثواب . قوله « وفيهما » أى ودليل الشافعى فى كل من المسئلتين وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر

بالسنة في الحقيقة انتساخ حكم ثابت بكلامه وقال رحمه الله ويحتمل ان يكون هذا الحديث منسوخا وهو بظاهره غير صحيح لانه خبر فلا يحتمل النسخ الا ان يقال انه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث اياه في صورة الخبر لعدم الانتساخ به فافهم وتدبر كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح ملخصا وقوله الا ان يقال الخ وهو الواقع لانه لامعنى للنسخ الا اخراج المنسوخ عن ان يكون حجة يجب العمل بها فهذا الحديث متضمن حكما شرعا فيجوز نسخه على ماعليه المعول وأما نسخ السنة بالقرءان فقد وقع بدليل حرمة المباشرة للنساء فى ليالى رمضان فانه نسخ بقوله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نساءكم الآية » ثم ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجويز كون الناسخ سنة تعاضدت بالكتاب أو كون المنسوخ من منسوخ التلاوة فمع بعده جداً لانه لو كان الامر كذلك لنقل ولو آحاداً مندفع بان معلوم التقدم والتأخر محكوم عليه بالناسخية والمنسوخية اجماعا وما قيل الاجماع انما هو فيما اذا كان المؤخر يصلح ناسخا وههنا لا يصلح لان الكلام في جواز انتساخ السنة بالكتاب لا يخلو من شوب مكابرة فانه لو جوز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ فانه يصح ان يقال في كل ناسخ هذا الناسخ وان كان معلوم التأخر لا يصلح ناسخا عندى وههنا ناسخ آخر معاضد له كيف وقد صح وثبت قطعاً واجماعا ان التوجه لبيت المقدس كان فرضا بقطع النظر عن كون توسط الكعبة كان شرطا كما هو الصحيح أو لا ثم نسخ ولم ينقل ناسخ سوى القرءان ويحصل بهذا القطع بان القرءان ناسخ له فافهم ولا تخبط

لتبين للناس فأما نسخ الـكتاب بالسنة فلان الآية دالة على أن السنة تبين جميع القرءان لان «ما» من قوله تعالى ما نزل اليهم عامة فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبينة بل رافعة وأما العكس فلانه قد تقرر أن السنة مبينة للـكتاب فلو جاز نسخها بالـكتاب لـكان مبينا لها لان النسخ بيان انتهاء الحـكم وذلك دور . فتلخص أن الآية دالة على الحـكمين * ثم أجاب المصنف عن الاول بأنا لا نسلم أن النسخ مناف للبيان بل هو عينه[1] فانه بيان انتهاء الحـكم وأجاب عن الثاني بقوله تعالى فى صفة القرءان تبيانا لـكل شيء فانه يقتضى أن يكون الـكتاب بيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضي أن تكون السنة مبينة للـكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما[2] والاولى فى الجواب أن يقال الاستدلال

(١) قال الاسنوى « ثم أجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم الخ » أقول أجاب عن ذلك فى مسلم الثبوت بجواب آخر فقال قلنا البيان أى فى قوله تعالى لتبين للناس بمعنى التبليغ اه فالمعنى « وأنزلنا اليك الـكتاب لتبلغ للناس ما نزل اليهم » فليس هو ببيان للحكم حتى يكون رافعاً ثم قال ولو سلم فانما لا يرفع بمبينه لا بغيره اه اى لو سلمنا ان المراد بيان الحـكم لا بيان التبليغ نقول انما لا يرفع بما بينه من القرآن لا بغيره منه بل يجوز أن تكون السنة مبينة بآية ومنسوخة بآية أخرى وقد استدل صاحب المسلم بهذه الآية على منع نسخ السنة بالـكتاب فقط وعلى كل فهذا الدليل منقوض بانتساخ القرآن بالقرآن فانه أيضا مما نزل اليهم فلو كان المراد بيان الحـكم وقلنا ان البيان لا يرفع ما بينه لزم ان يكون القرآن بياناً للقرآن لا نسخا له وهـذا باطل قطعاً فتعين ان يكون المراد من البيان فى الآية هو التبليغ

(٢) قال الاسنوى « فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما » أقول اذا حملنا البيان فى الآية الاولى على التبليغ كما قلنا وحملنا البيان فى قوله تبيانا لـكل شيء على تبيان ما يحتاج اليه الخلق فى دينهم ودنياهم من الشرائع وغيرها من العلوم الـكونية والعمرانية ويكون معناه ما فرطنا فى الـكتاب من شيء لم يكن بين

بقوله تعالى لتبين للناس على الحكين معاً لا يستقيم [1] لان البيان ان لم يكن منافيا للنسخ فلا يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وان كان منافيا فلا يتجه الاستدلال على العكس

قال « الثانية * لا ينسخ المتواتر بالآحاد لان القاطع لا يدفع بالظن . قيل قل لا أجد فيما أوحى الىّ محرما منسوخ بما روي أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع . قلنا لا اجد للحال فلا نسخ » أقول نسخ المتواتر بالآحاد جائز قطعاً [2] واختلفوا فى وقوعه على مذهبين

الآيتين أدنى معارضة وهذا هو الواقع كما يعلم ذلك لمن قرأ القرآن وتدبر آياته كما يعلم ذلك من كتابنا تنبيه العقول الانسانية الى ما فى القرآن من العلوم الكونية والعمرانية

(١) قال الاسنوى « والاولى فى الجواب ان يقال : الاستدلال بقوله تعالى لتبين للناس الخ » أقول هذا لا يقطع عرق الاشكال لجواز ان يقصر الاستدلال بهذه الآية على منع نسخ السنة بالكتاب كما صنع صاحب مسلم الثبوت ولذلك كان الجواب الصحيح هو ما أجاب به صاحب المسلم وما قلناه من النقض بنسخ القرآن بالقرآن ومع كل هذا فقد علمت استدلال الشافعى نفسه على مذهبه فيما تقدم

(٢) قال الاسنوى « نسخ المتواتر بالآحاد جائز قطعا الخ » أى جائز عقلا وليس بمستحيل لانه ممكن لذاته فانا اذا نظرنا الى مفهومه لا يأبى الوقوع وليس ممتنعاً بالغير لان الاصل عدمه وهذا هو الذى اتفقوا عليه وانما الكلام الآن فى الجواز الوقوعى فجواز نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ المتواتر من السنة بالمتواتر منها ونسخ الآحاد بالآحاد جوازاً وقوعيا محل وفاق أما نسخ المتواتر كتابا أو سنة بالآحاد فمنع الجمهور جوازه جوازاً وقوعيا بمعنى انهم منعوا وقوعه خلافا لشرذمة قليلة . ومن هذا تعلم انه لا خلاف بين ماصرح به الآمدى فى الاحكام ومنتهى السول وفى المحصول ومختصرى كلامه وبين عبارة المصنف وابن الحاجب والاستدلال بما استدلا به قرينة على ذلك فالكلام فى مقامين مقام

كذا صرح به الآمدى فى الاحكام ومنتهى السول وعبر بقوله اتفقوا وفي المحصول ومختصراته نحوه أيضاً فانهم جزموا بالجواز وترددوا في الوقوع وعبارة المصنف وابن الحاجب توهم أن الخلاف في الجواز واستدلا على المنع بأن المتواتر مقطوع به وخبر الواحد مظنون والقطعي لا يدفع بالظن وهو انما يستقيم على ما فهماه ولذلك لم يذكره الامام ولا مختصرو كلامه ، نعم صرح ابن برهان فى الوجيز بما أفهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ثم استدل عليه بعين ما استدلا به فاما أن يكونا قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد واما أن يحمل كلامهما على أنا لا نحكم بالنسخ عند التعارض بل يعمل بالمتواتر وان تقدم لقوته . ودليل المصنف ضعيف لوجهين : أحدهما ما قاله ابن برهان أن المقطوع به انما هو أصل الحكم لا دوامه[1] والنسخ يرد على الثاني لا على الاول الثاني

الجواز بمعنى عدم الاستحالة وهذا لا خلاف فيه ومقام الجواز الوقوعى بمعنى عدم وجود مانع يمنع من الوقوع وهذا يرجع الى انه واقع أو ليس بواقع ولذلك فرض أكثر الاصوليين الخلاف في الجواز وعدمه اعتماداً على أدلة الفريقين على ان عبارة المصنف لا ينسخ المتواتر بالآحاد وهذه محتملة ان يكون معناها لا يقع نسخ المتواتر بالآحاد أو معناها لا يجوز النسخ المتواتر بالآحاد والاستدلال قرينة على ارادة الاول وأما ماقاله ابن برهان فى الوجيز من وجود قائل باستحالة ذلك عقلا فالأصوليون لم يعتدوا بقول هذا المخالف فحكوا الاتفاق على الجواز العقلي

(١) قال الاسنوى « أحدهما ماقاله ابن برهان ان المقطوع به انما هو أصل الحكم الخ » أقول ان ماقاله ابن برهان مما ذكر قد ردوه فقالوا ان حكم المتواتر مقطوع به الى ظهور مايعارضه ويرفعه فالآحاد لا يصلح للمعارضة فلا يرفع بقاء المقطوع كما لا يرفع أصله لان دلالة المتواتر على الحكم واحد ابتداء وبقاء على انا لو سلمنا على التنزل ان المتواتر قطعى حدوثاً ظني بقاء كما ذكره ابن برهان فالآحاد ظني حدوثا شكي بقاء أي مظنون ظنا ضعيفا من ظن بقاء المتواتر فلا مساواة فلا تعارض لان الضعيف لا يعارض القوى فلا يصلح ناسخاً وقول

أنه لا يطرد لان اخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان متنه مقطوعا به [1] والخاص بالعكس فتعادلا .
واستدل الخصم بأن قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحي اليّ محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة » الى آخرها يقتضي حصر التحريم في المذكور في الآية [2] وقد نسخ ذلك بما روى بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير واذا ثبت نسخ الكتاب بالآحاد فنسخ السنة المتواترة به أولى وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة وذلك لانها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بأن يقول لهم لا أجد

شارح المختصر بعد الاشتراك في الظنية لا يعتبر القوة والضعف فى قدر الظن خلاف المعقول

(١) قال الاسنوى « الثاني انه لا يطرد لان اخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على أفراده ظنية وان كان متنه مقطوعا الخ » أقول جوابه يعلم مما أجبنا به عن الاول لان الظن فى العام مازال أقوى فى الدلالة فلا تعادل وانما جوزوا مثل هذا في التخصيص لانه جمع بين الدليلين ودفع لحكم العام فعادله عليه الخاص وأما النسخ فهو ابطال للحكم ورفع له بعد تحققه فلا يكون الا بما هو أقوى أو مساو وقد علمت انه لا مساواة بين المتواتر والآحاد لا في المتن ولا فى الدلالة فتبين بهذا ان دليل المصنف تام لا يتوجه عليه شيء مما قاله الاسنوى

(٢) قال الاسنوي « واستدل الخصم بان قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى الخ » أقول ان الائمة اختلفوا فى أكل سباع البهائم من كل ذى ناب ومخلب فحرمه الحنفية والشافعية والحنابلة وأجازه المالكية وأخذوا بالآية ولم يأخذوا بهذا الحديث ولذلك أجاب ابن الحاجب عملا بمذهبه بمنع تحريم السباع من البهائم سوى الخنزير لانه مما دلت الآية على تحريمه فقال بحرمة لحمه فقط فلا نسخ عنده للآية بهذا الحديث وباقي الائمة القائلين بالتحريم أجابوا بما قاله الاسنوى

فى الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال أوحى بلفظ الماضي فيبقى ما عدا الاشياء المذكورة في الآية على الاباحة الاصلية وحينئذ فيكون النهى عن أكل ذي الناب والمخلب رفعاً لها وهو ليس بنسخ وبتقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضاً فالحديث مخصص لا ناسخ (١)

قال « الثالثة الاجماع لا ينسخ لان النص يتقدمه ولا ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف الاجماع ولا ينسخ به أما النص و الاجماع فظاهران وأما القياس فلزواله بزوال شرطه . والقياس انما ينسخ بقياس أجلى منه » أقول اختلفوا فى نسخ الاجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدى وغيره ، والمختار عنده وعند الامام وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف المنع ؛ فاما كونه لا ينسخ فلان النسخ انما يكون بنص من الكتاب والسنة أو باجماع آخر أو قياس والكل باطل أما الاول وهو النص فلانه متقدم على الاجماع اذ جميع النصوص متلقاة من النبى صلى الله عليه وسلم والاجماع لا ينعقد فى زمنه عليه الصلاة والسلام لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد وان وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم فثبت أن النص متقدم على الاجماع وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخا له * وأما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف اجماع آخر (٢) اذ لو انعقد لكان أحد الاجماعين خطأ لان الاول ان لم يكن عن دليل

---

(١) قال الاسنوى « وبتقدير ان تكون الآية متناولة الخ » أقول قالوا ان حمل الحديث على التخصيص دون النسخ بعيد لكونه متراخيا عن الآية فان الآية مكية وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخى فى المخصص باطل عند الحنفية مطلقا وعند غيرهم عن وقت الحاجة والحاجة عند نزول الآية موجودة ظاهرا لان سباع البهائم صيود والقوم عرب واعراب

(٢) قال الاسنوي « وأما الثانى وهو الاجماع فلا استحالة الخ » أقول الكلام فى موضوعين الاول ان الاجماع لايكون منسوخا وقد استدل عليه بهذا الدليل وقد أوردوا على هذا الدليل بأنه انما يلزم كون أحد الاجماعين خطأ اذا كان الثانى يبطل الاول من بدء الامر والنسخ ليس كذلك فان الناسخ

فهو خطأ وان كان عن دليل كان الثانى خطأ لوقوعه على خلاف الدليل والى هذا أشار بقوله ولا ينعقد الاجماع وهو بالواو لابالفاء بافهمه * وأما الثالث وهو القياس فلانه لا ينعقد على خلاف الاجماع كما ستعرفه فى بابه ان شاء الله تعالى . قوله « ولا ينسخ به » يعني ان الاجماع أيضا لايكون ناسخا لغيره لان المنسوخ به اما النص أو الاجماع أو القياس والكل باطل أما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه كما ذكرناه وأما الاجماع فلما مر أيضا من امتناع انعقاده على

يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته لأنه يبطل به من بدء الامر فكان المنسوخ حقاً في زمنه والناسخ حقا في زمنه وزمان نسخ ماثبت بالوحي وان انتهى لوفاته صلى الله عليه وسلم لكن زمان نسخ ماثبت بالاجماع لم ينته لبقاء انعقاده بعده عليه السلام فلا يمتنع ظهور انتهاء مدة حكمه للمجتهدين الراسخين في العلم المطلعين على أسرار الشريعة بتبدل المصلحة فيجوز أن يجمعوا على خلاف ماأجمع عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة أخرى . والحاصل ان الاجماع اما أن يشترط فيه أن يكون عن مستند وان لم نعلمه أو لايشترط بل يجوز أن يكون عن الهام من الله تعالى وعلى الاول فالحكم الثابت بالاجماع الاول ثابت من قبل الاجماع بمستنده وكذا حكم الاجماع الثانى فالنسخ ان كان فبالمستندين والاجماع انما هو دليل الناسخ كعمل الصحابى على خلاف النص المفسر. ثم ان كان مستند الاجماع هو القياس فالاجماع دليل الدليل وأيضا الاجماع الاول حينئذ اجماع على منسوخ فهو خطأ فى نفس الامر وان لم يعلم لعدم ظهور منسوخيته وعلى الثانى وهو ان الاجماع قد يكون بالهام من الله تعالى فالاجماع بالالهام الثانى ينسخ الاجماع الاول وحينئذ يصح أن يكون الاجماع ناسخا ومنسوخا لكن لو جاز هذا وقلنا ان الاجماع الثاني يصلح أن يكون ناسخا للاجماع الاول لزم أن يصلح هذا الاجماع أن يكون ناسخا للكتاب والسنة فان الالهام على هذا لايكون باطلا فلا بد من أن يكون رافعا ويلزم على هذا أن يلغو الاجماع ويكون المعول عليه هو الالهام فيكون الالهام الواحد أيضا ناسخا ولا يجترىء على هذا مسلم فان الفتوى من غير حجة شرعية بعد ظهور ختم النبوة صلى الله

خلاف اجماع آخر ولما كان شبب امتناعهما معلوما مما تقدم عبر بقوله أما النص والاجماع فظاهران وأما القياس فلان شرط صحته ان لايخالف الاجماع فاذاانعقد الاجماع على خلافه وزال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لايسمى نسخا وفى هذا الجواب شيء تقدم فى الرد على أبي مسلم فان قيل هـذا بعينه يلزمكم فى النصوص فان من شرط اقتضائها الأحكام أن لايطرأ عليها الناسخ فاذا طرأ زالت لزوال شرطها وحينئذ فلا نسخ وجوابه أن النص في نفسه صحيح سواء طرأ الناسخ أم لا بخلاف القياس . قوله « والقياس انما ينسخ

عليه وسلم مما لايجوز أصلا وليس لقائل أن يقول فرق بين الهام الواحد والهام كل المجتهدين فى عصر مخالفاً لما ثبت بالشريعـة المطهرة فان الهام الواحد الرافع لمـا ثبت بهـا يوجب عـدم الفرق بينـه و بين أنبياء بنى اسرائيل فتفقد فائدة ختم النبوة به صلى الله عليـه وسـلم بخلاف الهـام أهل الاجماع فانه لايوجب الاستحـالة وذلك لان الاحـكام قد كملت والشريعة قد تمت بظهور الختم المحمدى صلى الله عليـه وسلم كما يشـير اليه قوله تعالى « اليوم اكملت لـكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لـكم الاسـلام دينا » فلا يظهر بعد وفاة الخاتم صلوات الله وسلامه عليه حكم لم يكن ثابتا من قبل فلا يقبل الالهام الصحيح لا لواحد ولا للـكل بما لم يثبت بالشريعة الغراء فالاجماع ان جوز من غير مستند بل بالهام فقط لا يكون هذا الالهام الا موافقا لدليل ما وانـكار هذا عسى أن يكون مكابرة وبعيدا عن أن يجترى عليه أحد. اه ملخصا من الفواتح مع زيادة للايضاح وتغيير يسير . وسيأتى مايؤخذ منه الجواب عن هذا فانتظر الموضع الثانى وهو ان الاجماع لايكون ناسخا . قالت الحنفية فى الدليل على ذلك انه لامدخل للرأى فى انتهاء مدة الوحى فى علمه تعالى بل انما يعرف بالوحى يعنى ان النسخ اما رفع الحـكم بعد وجوده أو ابانة مدة الحكم بعد وجوده وعلى التقديرين لاشك أنه لابد للنسخ من معرفة عمر الحكم ولا مدخل للرأي فيـه فأهل الاجماع لايعرفونه فلا ينسخونه بل انمـا يعرف بالوحى فهو الناسخ حقيقة قال في مسلم الثبوت ماتوضيحه نسلم ان الرأى المحض

بقياس أجلى منه » أى أوضح وأظهر كما اذا نص الشارع مثلا على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا فمديناه الى السفرجل مثلا لمعنى ثم نص أيضا على اباحة التفاضل في الموز وكان مشتملا على معنى أقوي من المعنى الاول يقتضي الحاق السفرجل به فان القياس الثانى يكون ناسخا للقياس الاول ويعرف الاقوى بوجوه كثيرة مذكورة فى الكتاب فى تراجيح الاقيسة . وهذا التقرير اعتمده . وانما حصر المصنف ناسخ القياس في القياس الاجلى لان غيره اما نص واما اجماع واما

لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الاجماع بل لعل المستند معرف لاهل الاجماع فبعد معرفة مدة الحكم بالمستند يحكمون بالحكم المخالف للاول ويعرفونه قال فى الفواتح وهذا ليس بشيء لان هذا المستند اما رأى محض أو وحى والاول لا يصلح معرفا وعلى الثاني هو الناسخ دون الاجماع وقد يمنع عدم مدخلية الآراء في معرفة مدة الحكم ويقال انما لا يعرف مدد أحكام الوحى دون أحكام الاجماع وجوابه أنه لا دخل للرأي المحض فى معرفة مدد الاحكام بل لا بد من مستند شرعى والقياس منه لا يفيد معرفة المدة والنص هو الناسخ ثم يتوجه اليه أنه يجوز أن يكون الاجماع بلا مستند بل بالهام منه تعالى لاهل الاجماع فيجوز أن يلهموا مدة الحكم وقد عرفت مايفى لدفع هذا من أن الالهام لا بد أن يكون موافقاً للدليل الشرعى فان الالهام كما يكون من الرحمن يكون من الشيطان والفرق بينهما أن يعرض الالهام على الشريعة الغراء فما وافقها فهو رحمانى من الله تعالى وما خالفها فهو شيطانى لا يعول عليه . هذا طريق الحنفية ومنه تعلم الجواب الذى وعدناك به فان الاجماع اذا لم يصلح أن يكون ناسخاً للكتاب ولا للسنة لان الاجماع انما يكون بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فهو متأخر عنهما فلا يكون أيضاً ناسخاً لاجماع آخر لان أهل الاجماع لا يعرفون مدة الحكم وكون الاجماع ناسخاً أو منسوخاً انما هو فرع معرفتهم مدة الحكم وهم لا يعرفونها . وقال غير الحنفية فى هذا المطلب : ان كان الاجماع الناسخ عن نص فهو الناسخ حقيقة دون الاجماع

قياس مساو للاول واما قياس أخفى منه ويمتنع نسخه بالكل أما الاول والثاني فازوال القياس بزوال شرطه كما تقدم وأما الثالث فلامتناع الترجيح من غير مرجح وأما الرابع فلاستلزامه تقديم المرجوح على الراجح وقد تحرر من كلام المصنف أن القياس قد يكون ناسخا وقد يكون منسوخا [1] لكنه لاينسخ به الا

والاجماع كاشف عن وجود هذا النص وان لم يكن الاجماع الناسخ عن نص بل عن قياس أو الهام لجوزناه فان كان المنسوخ قطعياً نصاً كان أو اجماعا فالاجماع الناسخ خطأ لان خلاف القاطع خطأ وان كان المنسوخ ظنياً لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطع الذى هو الاجماع واذا لم يبق معه لم يعارض الاجماع اياه فلا ينسخه . والقول بان اعتبار النص ناسخاً يبطل حجية الاجماع مدفوع بان المدعى أن الاجماع كاشف عن النص المثبت للحكم لا انه مثبت للحكم فمعنى أن الاجماع حجة أنه كاشف عن الحجة لكنا لا ننظر فى معرفة الحكم المجمع عليه الى معرفة المستند لكونه قاطعاً في ابانة الحكم فالاجماع حجة قاطعة فى كشف الحكم الثابت بمستنده وما قيل ربما كان النص المستند اليه الاجماع غير معلوم التأخر فلا يصلح ناسخاً بخلاف الاجماع فانه معلوم التأخر فحينئذ لا نسلم أن الاجماع ان كان عن نص يكون النص هو الناسخ مدفوع بان عدم العلم بتأخر النص انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لاعدم تأخره فى الواقع ولا عدم صلوحه ناسخاً فاذا أجمعوا على العمل به وجب أن لا يكون منسوخا والا لوقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ فوجب تأخره ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن التأخر والنسخ لا أنه ناسخ

(١) قال الاسنوي « وقد تحرر من كلام المصنف أن القياس قد يكون ناسخاً وقد يكون منسوخاً الخ » أقول قد اختلفت عبارة العلماء فمنهم من قال مثل ما قال البيضاوى والاسنوى ومن حذا حذوهما في كون القياس ناسخاً ومنسوخاً لكنه لاينسخ الا قياساً ومنهم من قال كصاحب مسلم الثبوت القياس لا يكون ناسخاً لشيء من الادلة ولا منسوخاً بها عند الجمهور قال شارحه

قياس آخر أخفى منه كما لا ينسخه الا قياس أجلى والذى قاله هو الصواب وقال في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول بسائر الادلة من النص والاجماع والقياس الاقوى قال وأما بعد وفاته فهو وان ارتفع في المعنى فليس بنسخ كما قدمناه . وهذا الذى قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على أن الاجماع لا ينعقد في زمن الرسول وعلى انه يمتنع نسخ القياس به لاجرم انه لم يذكر المسئلة في المنتخب

خلافا للبعض الغير المعتد بهم وأكثر الفريقان من القيل والقال والحق كما قال في الفواتح أن هذا كله جدل والقياس لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً أصلا الا اذا اتفق أن تكون العلة منصوصــة ويكون وجودها في الفرع مقطوعا وكذا عدم كونه مانعاً وعدم كون الاصل شرطاً فانه حينئذ يكون كالنص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انمــا يستعملون الرأي عند عدم وجدان نص ثابت الحـكم ولو في حين ما يعلم منه أنهم لا يجعلون الرأى معارضــاً لحـكم معمول للنص وان كان ظنياً كيف ولم ينقل عنهم قط طلب القياس ليكون رافعاً لحكم معمول للنص كما تدل عليه الوقائع الكثيرة وانكار هذا بعيد عن الانصاف وهذا بخلاف القياس المخصص فانهم كانوا يؤولون النصوص الظنية بالرأي ويجعلون الرأي قرينة على تغير ظاهر النص ويؤيده ما قاله الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره الشريف أن القياس ليس حجة مطلقة بل انما اعتبر حجة عند عدم وجود نص واجماع لضرورة العمل لئلا تخلو الواقعة عما يعمل به المكلف وهذا مفقود في القياس والنص وأما القياسان المتعارضان فالظاهر أن متقدم الاصل منسوخ بمتأخره كيف لا والاصل المتقدم كان دالا على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتأخر دل على ضد ذلك الحكم فيــه بوساطة علته غاية ما في الباب ان دلالتهما ظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساخ النص المظنون بالنص الآخر مثــله في بعض مدلوله لـكن هذا الانتساخ كان من قبل في زمانه الشريف ولا يجوز العمل بقياس منسوخ بحال لكونه منسوخاً من زمن الشارع وبقاء معارضه في نظر الشارع وانما علم هذا الانتساخ الآن وهذا بعينه كما اذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع

وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل ان فيه نظراً ولم يبينا وجه الاشكال وقد تفطن المصنف للمشكل منه فحذفه وحكى الآمدي فى نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقا وعن بعضهم الجواز مطلقا لكن فى حياته عليه الصلاة والسلام ثم اختار تفصيلا فقال ان كانت العلة منصوصة فهى في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص أو قياس فى معناه وان كانت مستنبطة فان الدليل المعارض لها وان كان مقدما لكنه ليس بنسخ وأما النسخ به فحكى فيه

حكم المنسوخ من الأصل وان خفي على المجتهد برهة من الزمن ثم ظهر هذا كله ظاهر الا أنه لم ينقل عن الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقدم أصل أحدهما على الآخر فتدبر تدبراً صادقا والله أعلم باسرار أحكامه اه . واقول متى قلنا ان القياس مظهر وكاشف للحكم لا مثبت له كان هو والاجماع سواء فلا يكون ناسخاً ولا منسوخاً بل يكون كاشفاً عن الناسخ ، فالنسخ انما هو بين النصين اللذين هما أصلا القياسين فيكون التعارض فيهما ويقدم ما هو الراجح منهما على ما هو المرجوح ويجب أن يراعى أيضاً التساوي فى مسلك العلة وفى وجودها فى الفرع وعدم الموانع وبالجملة فالترجيح يكون بين الاصلين وبين القياسين فيما يتعلق بهما من تحقيق المناط وتنقيحه وطريق ثبوت العلة وغير ذلك ولذلك قال التفتازانى فى التلويح الاوجه أن حكم الفرع انما ثبت بالنص والقياس بيان لعموم حكم الاصل للفرع بناء على ما ذهب اليه المحققون من أن مرجع الكل الى الكلام النفسي اه . والفرق بين الاجماع والقياس بان القياس يفيد غلبة الظن بأن حكم الله في الفرع هو هذا فلتلك الافادة القاصرة عليه جعل ناسخاً دون الاجماع فرق غير صحيح فان الاجماع كاشف عن الحكم الثابت بالنص ويفيد القطع بأن حكم الله في المجمع عليه هو هذا افادة قاصرة عليه والقياس كاشف عن الحكم الثابت بالنص ويفيد الظن بالحكم كما ذكر فاذا جعلنا القياس بهذا المقدار ناسخاً كان الاجماع بالاولى فالحق انه لا ناسخ سوى النص وان كلا من الاجماع والقياس كاشف عن الناسخ فان سمي واحد منهما ناسخاً فمعناه انه كاشف عن الناسخ فخذ هذا واشكر الله

أقوالا ثالثها الفرق بين الجلى والخفى ثم قال والمختار ان العلة ان كانت منصوصة فهى فى معنى النص في جواز النسخ بالقياس المشتمل عليها وان لم تكن منصوصة فان كان القياس قطعيا كقياس الامة على العبد فى التقويم فانه يكون أيضا رافعا لما قبله من الادلة لكنه لا يكون نسخا وان كان ظنيا فلا يكون نسخا أيضا وذكر ابن الحاجب فى المسئلتين نحوا مما ذكره

قال « الرابعة * نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لان نفى اللازم يستلزم نفى ملزومه والفحوى يكون ناسخا » أقول فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا نسخ أصل الفحوى كتحريم التأفيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحريم الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيهما على مذاهب حكاها ابن الحاجب(1)

---

(١) قال الاسنوى « فاذا نسخ أصل الفحوى كتحريم التأفيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحريم الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيهما الى آخره » أقول في هذه المسألة ثلاثة أقوال : الاول جواز نسخ الاصل المنطوق دون الفحوى أي دلالة النص ويجوز نسخ الفحوى دون الاصل . وهذا القول هو الذي صححه صاحب جمع الجوامع واختاره صاحب مسلم الثبوت قال في جمع الجوامع ويجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح فيهما اه وقيل يجوز نسخ الاصل دون الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى دون الاصل وهو الذي اختاره ابن الحاجب وقيل ان نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر فلا يجوز نسخ أحدهما بدون الآخر واختاره المصنف وقد استدل المصنف والامام على ذلك بما ذكره الاسنوي واستدل القائلون بالجواز في الامرين على جواز نسخ الاصل دون الفحوى بأن الفحوى ربما كان أقوى في الامر الذي لاجله الحكم كالضرب فانه أقوي من التأفيف في مناط الحرمة وهو الاذى واذا كان أقوى فلا يلزم من اهدار الاضعف اهدار الاقوى وعلى جواز الفحوى دون الاصل بأنه يجوز ظنية الازوم بين الاصل والفحوى فيجوز تخلف الاصل عن الفحوى واستدل الجلال المحلي على ذلك بدليل يجمع الامرين فقال لان الفحوى وأصله مدلولان متغايران فجاز نسخ كل منهما وحده اه وأقول قدوقع في هذا المقام

ثالثها وهو المختار عنده ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس وقال الآمدى فى الاحكام المختار أنه ان جعلنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الاصل مستلزما لرفع الفحوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص فقال أعنى الآمدى لكن فى منتهى السول ان المختار انه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر وذكر فى الاحكام نحوه أيضا وجزم في المحصول بأن نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وأما عكسه فنقله عن ابي الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالامرين واستدل على الثانى وهو ان نسخ الفحوى يستلزم نسخ الاصل

خبط وخلط فلكى نقف على ماهو الحق نقول مما لاشبهة فيه ان مفهوم الموافقة أو الفحوى كما يقول الشافعية أو دلالة النص كما يقول الحنفية تارة يكون المسكوت فيه أولى بالحكم من المنطوق وتارة يكون مساويا ولا يمكن ان يكون أدون من المنطوق والتلازم موجود بين المنطوق والمفهوم وتارة يكون قطعياً وتارة يكون ظنيا وعلى كل حال لامدخل للتلازم مطلقا الا في الدلالة فقط ولا مدخل لهذا التلازم في اعتبار الشارع هذه الدلالة وترتب الحكم عليها وبقائه متعلقا بفعل المكلف والنسخ متعلق بالاحكام واعتبار الشارع وليس معنى النسخ اننا نرفع دلالة اللفظ على معناه فدلالة المنطوق باقية واذ نسخنا الحكم الذى اقتضاه دلالتها ودلالة الفحوى باقية وان نسخنا الحكم الذى اقتضته فالحكم الذى اقتضته دلالة الفحوى ووجب العمل به بمقتضاه يجوز ان يرتفع تعلقه بفعل المكلف أو تنتهى مدة تعلقه به بسبب وجود الناسخ المتأخر كما يجوز العكس مع بقاء تلك الدلالة الاترى انه قد ينسخ حكم بعض أفراد العام مع بقاء دلالة العام على العموم . والحاصل ان الناسخ تارة يعارض المنطوق الذى هو أصل الفحوى ودلالة عبارة النص ولا يعارض الفحوى ودلالة النص كما اذا جاء نص يفيد بعبارته النهي عن التأفيف وبفحواه ودلالته يفيد النهى عن الضرب ثم يجىء نص آخر يفيد جواز التأفيف فقط فنسخ حرمته وتبقى حرمة الضرب على حالها ، وتارة يعارض الفحوى كما لو قال أولا لاتستخف بزيد فان مقتضى هذا النص بعبارته النهى عن الاستخفاف وبفحواه النهى عن القتل فاذا قال

بأن الفحوى لازم للاصل ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم وأما الاول فلم يستدل عليه وقد استدل عليه الامام بأن الفحوى تابع للاصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع واجاب الآمدى وابن الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ودلالة المنطوق باقية بعد النسخ أيضا فما هو أصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس بأصل . قوله « والفحوى يكون ناسخا » أى بالاتفاق كما قاله في المحصول[1] قال لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام وان

بعـد ذلك اقتـله ولا تستخف به عارض هـذا النص فحوى النص الاول دون عبارته فينسخ حكم الفحوى دون حكم الاصل كل هذا مع عدم الاخلال بالتلازم بين الاصل والفحوى بحسب الدلالة الوضعية بل هو باق على حاله ولـكن العمل شرعا تارة يكون بمقتضى المنطوق والفحوى اذا لم يوجد مايعارضهما ولا يعارض أحدهما وتارة يجب العمل باحدهما دون الآخر اذا وجد مايعارض أحدهما دون الآخر وبالجملة فالعمل بهما أو باحدهما شيء والتلازم بحسب الدلالة اللغوية شيء آخر. وما قلناه فى التلازم يقال مثـله فى التابعية والمتبوعيـة انهما راجعان للدلالة أيضا. وبهذا تعلم أنه لاوجه لما أطال به صاحب فواتح الرحموت وغيره فى هـذا المطلب وان الحق هو مااختاره صاحب جمع الجوامع ومسـلم الثبوت وسائر المحققين خلافا للمصنف وابن الحاجب وسائر المخالفين فى هذا فاغتنم هذا التحرير والله الموفق

(١) قال الاسـنوى « أى بالاتفاق كما قاله في المحصول الخ » أقول تبع الاسـنوي فى دعوى الاتفاق صاحب المحصول. وممن ادعى الاتفاق على ذلك الآمدى أيضا قال الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع : وحكى الشيخ أبو اسحق الشيرازي كما قال المصنف المنع به بناء على انه قيـاس وان القياس لايكون ناسخا اه وقال فى مسلم الثبوت ونقل ابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني الخلاف اه قال فى الفواتح عليه كذا فى كتب الشافعية والتحقيق فيه انه ان كانت الدلالة على حكم الفرع بوضع الـكلام له بان يقول الواضع وضعت هيئة تركيب لافادة حكم المنطوق وما هو مشارك له فى المنـاط المفهوم لغة من غـير نظر

ورأى فيصح كونه ناسخا ومنسوخا لكونه مدلولا لكلام الشارع كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعا له وانما يستفاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياساً جلياً فينبغى أن يكون حكمه كحكم القياس في الناسخية والمنسوخية فان جاز هناك جاز هنا والا لا وكذا الحال في بقاء حكم أحدهما دون الآخر اه وهذا يوافق ماقاله الشافعية في كتبهم لان من نقل الخلاف وحكى منع النسخ به بناه على انه قياس وليس هذا من التحقيق فى شيء بل التحقيق ان هناك فرقا بين مايسميه الحنفية دلالة النص والشافعية مفهوم موافقة وفحوى وبين القياس فان العلة فى الاول مفهومة لغة ويفهمها المجتهد وغير المجتهد بخلاف القياس فان فهم العلة فيه خاص بالمجتهد والذي سمى دلالة النص عند الحنفية أو مفهوم الموافقة والفحوى عند الشافعية قياساً وان قال ان الحكم انما يستفاد بوجود العلة الموجبة للحكم لكن يفرق بين الفحوى والقياس بما ذكرنا فى العلة فيجعل علة الفحوى مفهومة من اللغة دون علة القياس فكان الخلاف في التسمية فقط . وبذلك تعلم ان الحق ماقاله الامام فى المحصول والآمدي الا ترى أن الجمهور قالوا اذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس نسخاً قالوا لانه من قبيل انتفاء الحكم لانتفاء علته فليس بنسخ لان النسخ رفع من الشارع ولم يوجد وقالوا أيضاً هذا انتهاء جلى فانه يعرف عند ملاحظة حكم الأصل وعلته أن يزول بزوالها فهو موجب مؤقت والمخالف يقول ان هذا نسخ لان الحكم كان ثابتاً من الشارع وانما زال بازالته والغاء علته فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ. قولكم انه انتهاء جلى غير مسلم لان زوال العلة قد يكون خفيا بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشارع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها كما فيما نحن فيه فانت ترى اتفاق الكل على انه اذا نسخ الاصل لا يبقى حكم الفرع وانما الخلاف فى كونه نسخاً أو ليس بنسخ فقط ولذلك قال صاحب الفواتح نفسه والاشبه أن النزاع لفظي وأما دلالة النص أو الفحوى وأصلها الذي هو المنطوق فقد علمت أن المختار أو الحق

ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما تقدم[1] * واعلم أن الراجح عند المصنف أن دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه [٢] وقد تقدم قريبا من كلامه ان القياس انما يكون ناسخا لقياس آخر أخفى منه فيكون الفحوى كذلك فافهمه

قال « الخامسة * زيادة صلاة ليست بنسخ قيل تغير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة أما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعي ونسخ عند الحنفية. وفرق قوم بين مانفاه المفهوم وما لم ينفه والقاضى عبدالجبار بين ما ينفى اعتداد الاصل ومالم ينفه وقال البصرى ان نفى ما ثبت شرعا كان نسخا والا فلا فزيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ »

أنه يجوز نسخ أحدهما دون الآخر فكيف يمكن لاحد أن يجعلها قياساً من كل وجه ويبني على ذلك منع النسخ بها وأما ما قيل ان حكم الفرع يبقى عند انتساخ حكم الاصل ونسب للحنفية فهو غلط لان الحنفية صرحوا أن النص المنسوخ لا يجوز القياس عليه وسيجيء فى شروط القياس أن من شروطه أن لا يكون حكم الاصل منسوخافكان من لوازم نسخ حكم الاصل نسخ حكم الفرع فيما هو قياس يختص الوقوف على علته بالمجتهد بخلاف مفهوم الموافقة او الفحوى او دلالةالنص . فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب أن يكون الخ » اقول ما قاله لا يمنع من أن يكون طريقاً شرعيـاً ومعنى كون الدلالة عقلية ان للعقل مدخلا لانها من قبيل دلالة الالتزام وتقدم الخلاف فى أنها لفظية أو عقلية وان الخلاف لفظى فان من نظر الى ان اللفظ باعتبار وضعه للمعنى الملزوم دال على اللازم جعلها لفظية وسماها كذلك ومن نظر الى ان هذه الدلالة لابد فيها من انتقال الذهن من الملزوم الى اللازم وهذا أمر عقلى سماها عقلية فلا خلاف الا فى التسمية لان كلا من الامرين دلالة اللفظ والانتقال محقق والخلاف فى وجهة النظر لاجل التسمية فقط

(٢) قال الاسنوى «واعلم أن الراجح عند المصنف ان دلالة الفحوى من باب القياس وستعرفه الى آخره » أقول قد علمت أن المصنف لا يخالف غيره فى أن

أقول زيادة صلاة أى على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء [1] وقال بعض اهل العراق زيادتها تغير الوسط أي تجعل ما كان وسطا غير وسط فيكون نسخا للامر بالمحافظة على الوسطى فى قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وأجيب عنه بان كون الشيء وسطاً او آخرا أمر حقيقي لا حكم شرعى ولا يكون رفعه نسخا والا لزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخا أيضا لانها تجعل العبادة الاخيرة غير أخيرة وليس كذلك بالاتفاق كما قاله في المحصول . وفى الجواب نظر

فهم العلة فى الفحوى من طريق اللغة فيستوى فيه المجتهد وغير المجتهد ولذلك استدلوا بها فى الحدود مع أنها لا تثبت بالقياس فكونها من باب القياس عنده لا يقتضى أن يكون حكمها حكم القياس وقد علمت الفرق قريباً فلا وجه لقول الاسنوى فيكون الفحوى كذلك فافهمه كما أن ما قيل أنه على مقتضى ضوابط مشايخ الحنفية ان عبارة النص أقوى ثم اشارته ثم دلالته ان الفحوى يصلح ناسخاً للفحوى لا للعبارة ولا للاشارة لانها دونهما فغير مسلم لان معنى كونها دونهما فى القصد اليها لا فى الفهم من اللفظ بل قد تكون مثلهما بل أعلى من الاشارة أيضاً فيصلح الفحوى ناسخا لها

(١) قال الاسنوي «أقول زيادة صلاة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء الى آخره» أقول قد اتفقوا على ان النسخ اما رفع حكم شرعى ثابت أو بيان لامر حكم شرعى ثابت وتقدم ان الخلف فى هذا لفظى وبناء على ذلك نقول ان الزيادة فى هذه المسألة اما أن تكون لشيء مستقل كزيادة صلاة على الصلوات الخمس أو زيادة ما يعتبر جزءاً فى المزيد عليه كركعة فى الصلاة أو مايعتبر شرطاً فى المزيد عليه كالايمان فى الرقبة ومبنى الخلاف كونها نسخاً أو ليست نسخاً فى أن زيادة شيء مما ذكر هل ترفع حكما شرعيا فتكون نسخا أولا ترفع فلا تكون نسخاً فلو وقع الاتفاق على انها ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق أيضا على انها نسخ أو على انها لاترفع حكما شرعيا لوقع على انها ليست نسخا ، فالنزاع فى الحقيقة هل ترفع أولا ، ولذلك أكثر الائمة فى المسئلة من تعداد الامثلة ليعتبرها النظر

لانه انما يلزم ذلك ان لو امرنا بالمحافظة على الاخيرة[1] فان قيل فما الفائدة في كونه

ويردها الى مقارها ويقضي عليها بالنسخ ان كانت رفعاً وبعدمه ان لم تكن كذا قاله السبكي ثم قال ولي وراء هذا التقرير كلام آخر فاقول قولنا الزيادة هل هي نسخ ليس معناه الا انها هل هي نسخ المزيد عليه نفسه فلا يتجه حينئذ قول من يقول ان رفعت حكما شرعيا كانت نسخا لانه ليس كلامنا في انها هـل هي نسخ من حيث هي أم لا انما كلامنا في نسخ خاص فهـل هي نسخ للمزيد عليه أم لا والمزيد عليه حكم شرعي بلا نظر فهـل الزيادة رافعة له فيكون منسوخا أم لا هذا صرف المسئلة ولـكنهم توسعوا في الـكلام فذكروا ما اذا رفعت المزيد عليه وما اذا رفعت غيره اه ونحوه في كلام الآمدي ولذلك قال في جمع الجوامع أما الزيادة على النص فليست بنسخ خلافا للحنفية ومثاره هل رفعت قال شارحه الجلال أي الزيادة حكما شرعيا فعندنا لا فليست بنسخ وعندهم نعم اه ثم قال والى المأخـذ المذكور عود الاقوال المفصلة والفروع المبينة اه قال شارحه أي التي بينها العلماء حاكين ان الزيادة فيها نسخ أو لا اه وبناء على هذا الذي قررنا يهون عليك فهم مافصله الاسنوي من الاقوال والامثلة التي مثل فيها ويتبين لك ماهو الصحيح وغيره

(١) قال الاسنوي « وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك ان لو أمرنا الى آخره » وأقول مراد الامام من قوله ان كون الشيء وسطاً أو آخراً أمر حقيقي لاحكم شرعي ان وصف التوسط أو الآخرية أمر عقلي لاحكم شرعي بل الحـكم هو ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف كونه وسطا أو آخراً ولا يلزم من زواله بطلان ايجاب الموصوف فلا يكون رفع هذا الوصف نسخا ولا فرق في ذلك بين زيادة صـلاة سادسة تجعل ما كان وسطا ليس وسطا وبين عبادة مستقلة تجعل ما كان أخـيرا ليس أخيراً ، وبهذا تعلم اندفاع نظر الاسنوي وان ماقاله الامام لايتوقف على ان الامر يكون بالمحافظة على الاخيرة فان قيل ربما يقول ان الاحكام المتعلقة بالمشتقات تتقيد باتصاف المبدا فالمعنى ايجاب الصلاة الموصوفة بهـذا الوصف فيكون الواجب ايقاعها على وجه تكون متوسطة ولا شك ان

يسمى نسخا أم لا قلنا فائدته فى اثبات الزيادة بخبر الواحد اذا كان الاصل متواتراً أما زيادة شيء لا يستقل كركعة أو سجود أو شرط أو صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية ليس بنسخ واختاره فى المعالم وقالت الحنفية يكون نسخا[1] وقال قوم

السادسة تبطل هذا الحكم ، قلنا هب ان الظاهر فى الاحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكر الا انه لاشك ان الغرض ههنا هو ايجاب نفس الصلاة المعنونة بها ولا دخل لكونها وسطى فى الايجاب . وبهذا يتضح لك اندفاع نظر الاسنوى لان الاخيرة لم تجب بعنوان انها أخيرة وانما الذي وجب نفسها فزيادة عبادة مستقلة لم ترفع حكما شرعيا وانما رفعت وصفا اضافيا ورفعه ليس نسخا اتفاقا فكان مثله زيادة صلاة سادسة وفائدة هذا القول تظهر فى ايجاب صلاة الوتر بخبر الواحد فانه لما كان ايجاب السادسة نسخا عند هؤلاء لايجاب المحافظة على الوسطى الثابت بالقاطع لم يكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحاً عند هؤلاء والا لزم انتساخ القاطع بالمظنون ولما لم يكن نسخا عند الجمهور قال أبو حنيفة بايجاب الوتر بخبر الآحاد.

(١) قال الاسنوى « فقالت الشافعية ليست بنسخ وقالت الحنفية تكون نسخاً الى آخره » اقول قد علمت الاصل الذي ذكرناه نقلا عن السبكى وقلنا انه متفق عليه من الجميع وانما الخلاف فى تطبيق الوقائع على هذا الاصل والخلاف المعتد به انما هو الخلاف فى زيادة الجزء والشرط والصفة وهى ترجع الى زيادة شرط فاما زيادة الجزء فكزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين سوطاً على حد القذف وكذا زيادة وصف الرقبة بالايمان وجعل ذلك شرطا فى صحة الاعتاق فقال الحنفية كل ذلك نسخ فلا يؤخذ فيه بخبر الواحد أو القياس فى مقابلة النص القاطع وقالت الشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة ليس بنسخ فيؤخذ فيه بما ذكر قالت الحنفية ان النص اذا ورد مطلقا عن زيادة جزء كزيادة التغريب أو عشرين سوطا على حد القذف أو عن زيادة شرط كوصف الرقبة بالايمان كان دالا على الاجزاء سواء كان مع الزيادة أو مجردا عنها لان النص مطلق والمطلق يدل على افراده التى مع الزيادة أو مجردا عنها بدلا وليس هناك صارف عنه لان الكلام

ينظر فى الزيادة فان نفاه مفهوم الاول كان نسخا كما لو قال فى الغنم المعلوفة الزكاة بعد ان قال فى الغنم السائمة الزكاة وان لم يكن ينفيه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب على الجلد وعشرين سوطا على حد القذف ووصف الرقبة بالايمان بعد اطلاقها وقال القاضى عبد الجبار ان كان الزائد مخرجا للاصل عن الاعتداد به أي موجبا لاستئنافه لو فعل وحده كما كان يفعل اولا فانه يكون نسخا كزيادة ركعة أو ركوع أو سجود وان لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزائد وانما يلزم ضمه اليه فلا يكون

مفروض فيما لا صارف غير هذه الزيادة وهى مفروضة الانتفاء زمان وجود المطلق فيجب حينئذ حمل النص على اطلاقه والتقييد بجزء أو شرط ينافيه لانه يقتضى عدم الاجزاء بدون الجزء أو الشرط فكان هذا التقييد رافعاً حكما شرعيا وهو أجزاء الافراد التى هى مجردة عن التقييد وهذا ظاهر جدا ولاجل أن الزيادة على هذا الوجه نسخ منعت الحنفية الزيادة بخبر الواحد على القاطع كالكتاب لما يلزم عليه من انتساخ المقطوع بالمظنون وهو ممنوع اتفاقا فمنعوا زيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين سوطا على حد القذف وزيادة وصف الايمان فى الرقبة الواجب عتقها فى الظهار وزيادة الطهارة للطواف وقالت الشافعية ليس بنسخ ولما رأى بعض القائلين كالقاضي عبد الجبار أن زيادة جزء أو شرط تمنع الاجزاء بدونه ومقتضى القاطع الاجزاء بدونه تمحلوا وتأولوا فى رفع الحكم فقالوا ان غير هذا الجزء أو الشرط أصل الواجب المزيد عليه حتى لو فعله المكلف كما كان قبل الزيادة وجب استئنافه كزيادة ركعة كما روى الشيخان عن ام المؤمنين عائشة أن الصلاة الرباعية كانت اثنتين ثم زيد ركعتان والآن لو صلى الظهر ركعتين لم يجز ووجب استئنافه أو خير في ثلاث بعد التخيير فى اثنتين مثلا كانت الزيادة نسخا بخلاف زيادة التغريب على حد الجلد فانه لو جلد ولم يغرب لا يجب استئناف الجلد فجعل رفع الحكم الشرعى بالزيادة خاصاً بما اذا غير أو خير على وجه ما ذكر فقال انه نسخ وان لم يجب ان ترك الزيادة استئناف ما فعل دونها لا تكون نسخاً ولم يبال بانها رفعت ان الجلد بمقتضى القاطع كان مجزئاً حدا بدونها ثم انها رفعت اجزاءه حدا بدونها فهي حينئذ يقينا رفعت حكما شرعيا

نسخا كزيادة التغريب على الجلد والعشرين على الحد . كذا نقله الامام والآمدى عن عبد الجبار حكما وتمثيلا الا أن الآمدى زاد على هذا أنه يقول ان التخيير فى ثلاث خصال بعد التخيير فى خصلتين يكون نسخاً أيضاً وهو وارد على المصنف والامام ، ونقل ابن الحاجب عنه أن زيادة الاسواط على حد القذف يكون نسخاً وهو سهو[1] وقال أبو الحسين البصرى ان كان الزائد رافعاً لحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخاً سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم[2] وجعلناه حجة كما صرح به الآمدى والامام فى أثناء المسئلة وان كان رافعاً لما ثبت بدليل عقلى اى البراءة

(١) قال الاسنوى « ونقل ابن الحاجب عنه ان زيادة الاسواط على حد القذف تكون نسخا وهو سهو » اقول ابن الحاجب بنى كلامه على أنه فسر قول القاضى أو غير بأن يكون وجوده على ما كان قبل الزيادة كالعدم بحيث لا يعتد به شرعا ولا يكون تمام الحد ولا يكون ممتثلا به ولا شك أن حد القذف على تقدير زيادة عشرين سوطاً عليه كذلك لا يعتد بفعله دونها ولا يكون ممتثلا به فنسبته للسهو ليس الا لانهم يرجحون نقل الآمدي على نقله لانه ثقة فى الباب

(٢) قال الاسنوي « وقال أبو الحسين البصرى ان كان الزائد رافعاً لحكم ثابت الى آخره » أقول قال ابن الهمام فى تحريره وقيل ان رفعت بناء على أنها قد وقد قال في التقرير عليه ان رفعت الزيادة حكما شرعياً كانت نسخا والا فلا وهذا للقاضي وأبي الحسين البصري واستحسنه الامام الرازي واختاره امام الحرمين والآمدي وابن الحاجب بناء على أن الزيادة قد ترفع حكما شرعيا وقد لا ترفعه ونقل التفتازانى عن صاحب التنقيح ان هذا كلام خال عن التحصيل لان كل أحد يعلم ذلك ويعرف به وانما الكلام فى أن أي صورة تقتضي رفع حكم شرعى وأي صورة لا تقتضيه وأوضحه السبكي فقال وأنا أقول لا حاصل لهذا التفصيل وليس هو بواقع في محل النزاع فانه لا ريب في أن ما رفع حكما شرعيا كان نسخاً لانه حقيقته ولسنا هنا فى مقام أن النسخ رفع أو بيان ومالا فليس بنسخ فالقائل انا نفرق بين ما رفع حكما شرعيا وما لم يرفع كانه قال ان كانت الزيادة نسخاً فهي نسخ والا فلا وهذا كما تراه اه

الاصلية فلا ، قال في المحصول وهذا التفصيل أحسن من غيره ، وقال الآمدي وابن الحاجب انه المختار. وما قالاه في المفهوم مبنى على أن تقرير النفى الاصلي حكم شرعى [1] وفيه بحث ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين الاول للقسم الاول منه والثاني للقسم الثاني فقال ان زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً لانها رفعت حكما شرعياً وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ لان عدم التغريب كان ثابتاً بمقتضى البراءة الاصلية ، ونقل في الاحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصري أن المثالين جميعاً ليسا بنسخ أما الثاني فواضح وأما الاول فلان التشهد انما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما [2] وكلام المصنف يوهم أن التمثيل من تتمة كلام أبي الحسين

(١) قال الاسنوي «وما قالاه في المفهوم مبنى الى آخره» أقول أى أن الزائد وان كان رافعا لحكم شرعى ثابت بمفهوم المخالفة على القول بانه حجة لكن على مقابلته قرر النفي الاصلى وهو ليس بحكم شرعى فهذا وجه بحثه لكن تقرير النفى الاصلى على فرض أنه ليس بحكم شرعي الا أن الزائد الذى نسخه أثبت حكما شرعياً لان النسخ بلا بدل غير واقع كما قاله الشافعى ، وما قيل ان نسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم وقع بلا بدل أجابوا عنه كما تقدم بل بدل الوجوب الجواز الصادق هنا بالاباحة والاستحباب فافهم

(٢) قال الاسنوي « وأما الاول فلان التشهد انما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما » وأقول نعم ان التشهد انما محله آخر الصلاة لكن اذا زدنا ركعة على الركعتين صار آخر الصلاة بعد الزيادة بحيث لو أتى بالتشهد على رأس الركعتين واقتصر عليهما وجب استئناف الصلاة وكانت نسخاً بلا شك ومع ذلك فقد علمت أن ما قاله أبو الحسين لا حاصل له وانه ليس بواقع فى محل النزاع وانه مما يعرفه كل أحد وهذا مما يؤيد ما قاله المصنف لانه يفيد أن أبا الحسين بتفصيله قرر قاعدة لا نزاع فيها ومما لا نزاع فيه أن زيادة ركعة في الصلاة نسخ لانها رفعت حكما شرعيا وهو صحة الصلاة بدون الزيادة ولا يلزم المصنف أن يتقيد في هذه القاعدة بما مثل به أبو الحسين على فرض أن النقل عنه في الامثلة صحيح

وليس كذلك فاجتنبه . وخالف ابن الحاجب فجعلهما معاً من باب النسخ قال لان الزيادة فيهما كانت حراماً ثم زالت والمذكور في المحصول والاحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلا وتعليلا وأجابا عن التحريم بانه مستند الى البراءة الاصلية ولو خيرنا الله تعالى بين المسح والغسل بعد ايجاب الغسل أو في خصال ثلاث بعد التخيير في خصلتين فقال الامام لا يكون نسخاً واختلف كلام الآمدى فقال في الاحكام ان هذا هو الحق وقال في منتهى السول الحق أن الاول نسخ دون الثانى وصرح ابن الحاجب أيضا بان الاول نسخ ولم يصرح بحكم الثانى

قال «خاتمة * النسخ يعرف بالتاريخ ، لو قال الراوي هذا سابق قبل بخلاف مالو قال منسوخ لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا يراه » أقول : مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كون الشيء ناسخاً ومنسوخا ولما كان ذلك متعلقاً بجميع أنواع النسخ ذكره آخراً وسماه خاتمة . وحاصله أن النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه(1) ولم يتعرض له المصنف لوضوحه وقد يعرف بالتاريخ فاذا

فان صاحب التحرير والتاج السبكى نقلا عنه ما سبق واعترضا بما اعترضا ولم ينقلا عنه أمثلة

(1) قال الاسنوي «وحاصله أن النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع الخ» أقول حاصله أن الناسخ للشيء يتعين بتأخره عنه وطريق العلم بذلك اما بالاجماع على ذلك أو بالنص كما لو قال عليه الصلاة والسلام هذا ناسخ لذلك أو هذا بعد ذلك ومنه كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وبضبط التاريخ فيقبل قول الصحابي هذا سابق لانه اخبار عدل لا مساغ فيه للرأى وهذا كله متفق عليه بين الحنفية والشافعية أما قوله هذا ناسخ أو هذا منسوخ فقال الحنفية هو مقبول وقال الشافعية غير مقبول لان تعيين الناسخ قد يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قال الحنفية ان تعيين العدل الموثوق بعدالته بل مقطوعها الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فاندفع احتمال كونه بالاجتهاد كما اندفع ايضاً انه لعلة انما حكم بالنسخ لحمله المروى على معنى معارض

علمنا بطريق ما أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر كان ناسخا له فلو قال الراوي هذه الآية نزلت قبل تلك أو هذا الحديث سابق على ذلك قبلناه وان كان قبوله يقتضى نسخ المتواتر بالآحاد وسببه أن النسخ حصل بطريق التبع أما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال أن يقوله عن اجتهاد ونحن لا نرى ما يراه . وفي المحصول عن الكرخي أن الراوى اذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله [1] لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه * ﴿ فروع ﴾ حكاها ابن الحاجب :

للأول عن اجتهاد فلا يكون ملزماً للغير وذلك لانه بعيد فان شأن العدل ان يهتم فى امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بينا لكن قال الشافعية اذا تعارض متواتران فقال الصحابى هذا ناسخ احتمل الرد لرجوعه لنسخ المتواتر بالآحاد الذى هو روايته وفى روايته انه ناسخ واحتمل القبول ايضا لانه لعل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي انه ناسخ والآحاد الذي هو روايته دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء قد يقبل مآلا كشاهدي الاحصان فان الشهادة لا تقبل ابتداء وتقبل لترتب الرجم وكما في شهادة القابلة فانها لا تقبل لاثبات النسب ابتداء لكن تقبل فى اثبات الولادة ثم يترتب عليه النسب فكذا هنا يقبل قول الواحد لاثبات النسخ والناسخ هو المتواتر وان كان لا ينسخ ابتداء قال فى مسلم الثبوت وشرحه فى المتواترين اذا تعارضا النسخ لازم لا عن اجتهاد والا لزم كون أحدهما خطأً فالاخبار من الصحابى بالنسخ ليس الا بيان السبق فما حكم عليه بالناسخية مؤخر والآخر مقدم واخباره بالسبق يقبل اتفاقا فكذا هذا فان قيل لعل الصحابى انما حكم بانهما متعارضان عن اجتهاد قلنا اولا ذلك التعارض لا يكون الا لتعيين المعنى عنده بالسماع او مشاهدة القرائن فيقبل وثانياً ان حكمه بالنسخ انما يكون لعلمه بالسبق واللحوق فيقبل قوله فيه فان ظهر التعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه ومن هاهنا تبين ان قبول اخبار الصحابى بالنسخ هو المقبول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه ولم يكن له ذلك اهـ

(١) قال الاسنوى «وفى المحصول عن الكرخى ان الراوى اذا لم يعين الناسخ الى آخره» اقول قد علمت ان مذهب الحنفية وجوب الاخذ بقوله مطلقاً عين

احدها اذا قال افعلوا هـذا أبداً جاز نسخه عند الجمهور[1] الثاني نقصان جزء

الناسخ أو لم يمين وأما قول الراوى هذا هو الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم يعلم ناسخه فهو مقبول باتفاق الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوى « فروع ذكرها ابن الحاجب : أحدها اذا قال افعلوا هذا أبدا الى آخره » اقول قد اختلفوا فيما لو قال الشـارع افعلوا كـذا أبدا أو قال لانشاء الوجوب فعل كذا واجب مستمر أبدا ففريق فرق بين القولين فاجاز نسخ الاول دون الثـانى نظراً لان الثانى نص مؤكد لا احتمال فيـه لغيره وعليه ابن الحـاجب وفيه أن النصوصية والتـأكيد لا يمنعان النسخ بنص أقوى منه فان النص المؤكـد قصـارى أمره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يبقى احتمال غيره وأما عدم احتمال ارتفاعه فكلا وقال فريق هما سواء فى عدم جواز النسخ وعليه الامام علم الهدى أبومنصور الماتريدى والشيخ الامام أبو بكر الجصاص لان النسخ يناقض التأبيد لان التأبيد يقتضى بقاء الحكم أبدا والنسخ ينافيه فانه مقتضى الارتفاع قلنا لانسلم التناقض بل أحدهما يرفع الآخر كطريان الضد لانهما انشاء ليس لهما محكى عنه حتى يتصور الصدق والـكذب وأما لزوم أخبار بقائه الى الابد فممنوع بل لا أبدية للحـكم حتى يصح الاخبـار عنـه بذلك على ان الابدية يحتمل ان تكون قيـدا للمكلف به لا للتكليف والتكليف مطلق ولا كلام فى جواز الحـكم المطلق عن التأبيد والتأقيت فاذا كانت الابدية قيدا فى المطـلوب لا للطلب كان الحـكم مطلقا لامقيدا بالتأبيد وقال فريق هما سواء فى جواز النسخ قال فى مسلم الثبوت وهو الحق وكيف لايكون هو الحق والتكليف ممكن يجوز ارتفاعه والذى يخيل مانعاً من قيد التأبيد ليس بمانع يعنى ان التكليف بهذا النمط لم يقع فى الشرع ثم النسخ فليس لهـذه المسئلة كثير فائدة غير ان بعضهم جعـل الفائدة نسخ افعلوا أبدا أو فعل كذا واجب مستمر أبدا للتنبيه على قلع شبهة بعض الاحكام التوراتية التى يدعون انها مقيدة بالتأبيد والدوام

العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء نسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة لان وجوبها باق بالاجماع [1] وقيل نسخ لها لانه ثبت تحريمها بغير طهارة

---

(١) قال الاسنوي « الثاني نقصان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء الى آخره » أقول فى جمع الجوامع بعد ان حكى الخلاف في كون زيادة جزء أو شرط نسخاً أو لا قال وكذا الخلاف فى نقص جزء العبادة أو شرطها قال الجلال هل هو نسخ لها فقيل نعم نظراً الى ذلك الناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريمه وقال الجمهور من الشافعية لها والنسخ للجزء أو الشرط فقط لانه الذى يترك وقيل نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقا اه ووجه القول انه نسخ وهو مذهب الحنفية انه كان الواجب الكل وبعد النقص فالواجب البعض وفيه ان الفرض انه لم يحصل الا نسخ البعض ولم يحصل تجدد وجوب بعض الباقى بل هو واجب بالوجوب الاول وذلك كنسخ التوجه الى بيت المقدس نسخه بالتوجه الى الكعبة ثم ليس نسخاً للصلاة لان الصلاة لازالت واجبة بالوجوب الاول وقد يقال لاشك فى تغير الواجب فانه بعد ان كان أربع ركعات مثلا صار ثلاثا وبعد ان كانت الصلاة تجوز مع التوجه الى بيت المقدس صارت لا تجوز وهذا رفع لحكم شرعى فهو نسخ والقول المفصل بين الجزء فيكون نسخا وبين الشرط فلا يكون نسخا هو مذهب القاضى عبد الجبار ولعل مراده ان وجوب الركعات الاربع مثلا قد ارتفع اذ ارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضرورى لا انه ارتفع وجوب جميع أجزائها ولذلك فصل بين الجزء وبين الشرط متصلا أو منفصلا لكن حينئذ لايكون كلامه فى محل النزاع وهو ارتفاع جميع الاجزاء قاله السعد على العضد . ومن هذا تعلم أنه لاخلاف فى كون النقص نسخا وانما الخلاف فى المنسوخ ماهو فقيل هو العبادة بجملتها وهو مذهب الحنفية نسخت الى بدل وهو القدر الناقص أو هو الجزء أو الشرط الذى نقص فقط مثلا اذا فرض ان المغرب نقص منها ركعة فعند الحنفية ان الثلاثة قد ارتفعت الى بدل

وبغير ركعة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما وقيل ان كان جزءاً نسخها وان كان شرطاً فلا . الثالث اذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار[1]. الرابع اتفقوا على أن الناسخ لايثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل

وهو الاثنتان وعند الشافعية ان المرتفع هو الركعة الثالثة وبهذا تعلم ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في ان النقص نسخ للكل أو لا وأما كونه نسخا للجزء أو الشرط فهو محل وفاق بين الفريقين ولذلك قال الاسنوى نسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة لان وجوبها باق بالاجماع وقيل نسخ لها الخ

(١) قال الاسنوي « اذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخا لحكم المقيس على المختار » أقول الجمهور على انه اذا نسخ حكم الاصل للقياس لايبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على الاصل وهذا ليس نسخا عند الجمهور وقيل نسخ قال الجمهور لان انتفاء الحكم لانتفاء علته ليس من النسخ فى شيء فان النسخ رفع الشارع للحكم ولم يوجد وأيضا هذا انتهاء جلى فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلته انه يزول بزوالها فهو موجب مؤقت وفيه نظر ظاهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتاً من الشارع وانما زال بازالته والغاء علته فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ وزوال العلة قد يكون خفيا أيضاً بحيث لايعلم الا عند ابانة الشارع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها كما فيما نحن فيه والاشبه ان النزاع لفظي اه وذلك لان من نظر الي ربط العلة بمعلولها وهو الحكم فيوجد حيث توجد ويزول حيث تزول لم يسمه نسخا لان الموجب مؤقت ومن نظر الى أن الناسخ كما رفع حكم الاصل رفع اعتبار علته فى الفرع سماه نسخا لانه رفع للحكم الثابت وقيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب الى الحنفية وهو غلط وكيف لايكون غلطا وقد صرحوا بان النص المنسوخ لايصح القياس عليه وسيجيء فى شروط القياس ان من شروطه ان لايكون حكم الاصل منسوخا قال الجمهور ان نسخ الاصل الغاء للعلة عن العلية وهو ظاهر فيرتفع حكم الفرع وان لم يرتفع لكان ثبوته عن غير دليل ولو بقاء اذ غير

للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله الى النبي صلى الله عليه

القياس من الادلة مفروض الانتفاء والقياس قد تقاعد لعدم اعتبار الشارع علته قال فى فواتح الرحموت وفيه نظر ظاهر لان العلة ربما كانت في الفرع أقوى ومن ارتفاع الاصل لايلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة فيه ولا يلزم منه عدم اعتبارها مطلقا فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتبراً فيبقى الحكم المنوط بها فيه الا ان يقال المناط اذا كان أقوى في الفرع يكون دلالة لا قياساً . والقياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساويا للاصل في العلة أو أضعف وحينئذ يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود فى الاصل عدم اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض لايغنى من الحق شيئاً فان مناط الفرق بين الدلالة والقياس على كون المناط مفهوما لغة وعدمه فاذا لم يكن المناط مفهوما لغة بل رأيا يعود الاشكال القهقري ثم ههنا بحث آخر وهو ان انتساخ الاصل لايوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان تبقى العلة معتبرة وانما رفع حكم العلة بطريان مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود فى الفرع من العلة معتبرا سواء كان مساوياً لما فى الاصل أواضعف ويبقى الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم . ومما يؤيد ما قلناه ان نسخ الحكم عن بعض أفراد العام مع بقائه فى البعض جائز من غير ريبة كما صح عن ابن مسعود فقد صح انتفاء اعتبار العلة فى البعض اما بالغاء القدر الموجود فيه واما لغلبة مفسدة مختصة به مع أنه لم ينتف اعتبار العلة فى البعض الآخر حتى بقى الحكم فليكن فيما نحن فيه كذلك فتأمل فيه اه . أقول اما قوله ان العلة ربما كانت فى الفرع أقوى ومن ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجود فيه الى آخره ففيه انا لا نسلم أنه لا يلزم من ارتفاع الاصل الا عدم ارتفاع قدر العلة الى آخره ونقول ان النص الذى ثبت به حكم الاصل فى القياس هو بعينه الذي ثبت من الحكم فى الفرع ومتى نسخ أصبحت دلالته غير معتبرة فى افادة الحكم شرعاً اما لرفع اعتبارها أو لانتهاء أمد اعتبارها ولا اعتبار للعلة في كل من الاصل والفرع الا باعتبار دلالة النص شرعاً وقيامها واعتبار النص مفيداً

للحكم فان النص هو المثبت للحكم فى الاصل والفرع والقياس مظهر فقط فمتى لم تعتبر دلالة النص فى ترتب الحكم عليها بالنسخ كان ذلك شاملا لحكم الاصل والفرع سواء كانت العلة أقوى فى الفرع أو مساوية أو أضعف وهذا بخلاف دلالة النص ومفهوم الموافقة فانها معتبرة من دلالة اللفظ كدلالة المنطوق فدلالة النص وأصلها مدلولان متغايران ولا يلزم من عدم اعتبار احدى الدلالتين عدم اعتبار الدلالة الاخرى والتلازم بين الدلالتين ليس الا باعتبار الفهم من اللفظ بالنظر الى اعتبار الشارع فليس الفرق بين القياس والفحوى اصطلاحياً كما يقول بل هو فرق معنوى راجع الى اعتبار الشارع الدلالتين تارة أو احداهما تارة اخرى مع استقلال كل من الدلالتين عن الاخرى بالنظر الى هذا الاعتبار . والحاصل أنه لا ثبات ولا قدم للقياس بدون أن يستند الى نص الاصل ابتداء وبقاء وبهذا يبطل ما قاله صاحب الفواتح أيضاً فى مبحث الفحوى من أن هذا بعينه جار فى القياس وذلك لما علمت من الفرق بين الفحوى والقياس وان دلالة الفحوى لا تعتبر شرعاً تابعة لدلالة المنطوق بل ربما تكون دلالة اللفظ المنطوق على الفحوى أقوى من دلالته على المنطوق وأما قوله فى البحث الآخر ان انتساخ الأصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز أن تبقى العلة معتبرة الى آخره فغير مسلم لانه لا معنى لنسخ الشارع حكم الأصل المعلل بعلته الا عدم اعتباره علته فى الحكم فلا يبقى لها اعتبار جنسها أو نوعها فى جنس الحكم أو نوعه وينتفي ترتب الحكم عليها مثلا لو فرضنا أن الشارع نسخ حرمة الخمر التى علة حرمتها الاسكار كان معنى ذلك ان الاسكار لا يقتضى الحكم فبطل عموم النص بعلته ولم يبق كل مسكر حرام الذى كان مقتضى العلة وصار بعد النسخ كل مسكر ليس بحرام فكيف بعد هذا يقال يجوز أن تبقى العلة وانما رفع حكم العلة بطريان مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود الى آخره وكيف يبقى القدر الموجود فى الفرع من العلة معتبراً وليس هذا القدر علة حكم الاصل الذي انبنى على وجوده فى الفرع اعطاء حكم الاصل للفرع وهل يمكن

وسلم وقبل تبليغه الينا [1] والمختار أنه لا يثبت . الخامس المختار جواز نسخ

أن تطرأ المفسدة التي ينبني عليها نسخ الحكم المعلل بعلة وتكون مختصة بالاصل مع أن المفسدة اذا طرأت فانما تطرأ ملغية لعلة حكم الاصل حتي ترتفع ومتى الغت المفسدة العلة فلا بقاء لها لا في الاصل ولا في الفرع وقياس هذا على نسخ بعض أفراد العام وتأييده بذلك قياس مع الفارق وتأييد باطل لان دلالة العام على افراده كما قدمناه من قبيل الكلية بمعنى أن الحكم على العام بمنزلة قضايا متعددة بعدد أفراده قد حكم فيها على كل فرد مجتمعاً مع غيره أو منفرداً ودلالته على هذا الوجه دلالة لفظية لغوية فنسخ حكم في قضية تخص بعض الافراد لا يستلزم نسخ حكم في قضية على فرد آخر فعموم العام باعتبار دلالته اللفظية ونسخ الحكم في بعض أفراده ينقض عدم اعتبار دلالته في ذلك البعض وان كانت الدلالة في ذاتها موجودة والعام باق على عمومه وفرق بين بقاء الدلالة في ذاتها وبين عدم اعتبار الشارع لها في بعض أفراد العام كما هو واضح بخلاف نص حكم الاصل فانه خاص بلفظه عام بعلته فاذا ألغيت علته في الاصل لم يبق نص الأصل عاماً باعتبارها فيلغو عموم العلة ولا يمكن أن يتعدى حكم الاصل الى فرع أصلا بعد ذلك وقد فرق هو نفسه بين الفحوي والقياس بعد ذلك بمثل ما قلنا بأن النص دال في الفحوى على المسكوت لغة والكلام مفيد لحكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب الى آخر ما قال وان كان خص ذلك بما فيه المسكوت أولى من المنطوق واعترض بالمساوى وسواه بالقياس مع أن ما قاله في الاولى موجود في المساوي وبالجملة الفرق مثل الصبح ظاهر . وعلى كل حال فالجمهور من الحنفية والشافعية على أنه متى نسخ حكم الاصل لا يبقى حكم الفرع وهو المختار بخلاف الفحوى وأصله كما تقدم

(١) قال الاسنوى «الرابع اتفقوا على أن الناسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا الى آخره» أقول اجمعوا على أن الناسخ قبل تبليغ جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم لا يثبت حكمه وكذا نقلوا أنه بعد تبليغ النبي صلي الله عليه وسلم الى الواحد من المكلفين يثبت حكمه اجماعا

﴿ تابع الحاشية ﴾

ولا ينبغى أن يراد بالحكم في المسئلة تعلق الخطاب والطلب فان من البين الواضح ان المكلف قبل بلوغ الناسخ اليه غافل عن الخطاب غير فاهم إياه فلا يمكن دعوى وقوع التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف وأيضاً لو كان المراد هذا لما صح اتفاقهم على ثبوت الحكم على من لم يسمع بعد بلوغه الواحد من الامة مع قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد لانه غافل مثله ولا يتأتى الفرق بالتمكن من الفهم فى الاول دون الثانى لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لا اشتراط التمكن من الفهم بل الذي ينبغى أن يراد اشتغال الذمة بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تنجيزاً كما فى النائم وهو الذي يقال له فى عرف الحنفية نفس الوجوب . فحاصل المسألة أنه هل يثبت حكم الناسخ بمعنى شغل ذمة المكلف به بعد تبليغ جبريل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل تبليغه عليه الصلاة والسلام الى الامة ولو واحداً منها قالت الشافعية يثبت الحكم بهذا المعنى وقالت الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت الحكم بهذا المعنى لكن على هذا لا يصح الخلاف فيه من الشافعية فانهم لا يقولون بافتراق وجوب الاداء عن نفس الوجوب . فان قلت ان جوز الافتراق بينهما فانما يجوز في الامر وأما فى النهي فلا يصح الافتراق قلت الذمة فى النهى قد اشتغلت بلزوم الكف عنه ثم بعد الفهم يوجه الطلب اليه وهذا غير بعيد فان قلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعليقى دون التنجيزي والحكم التعليقي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعليقى مما لم يختلف فيه أصلا كذا فى فواتح الرحموت وأقول قد قدمنا أن الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظى فانهم لا ينكرون ان النائم قد انعقد فى حقه سبب الوجوب ولهذا وجب عليه القضاء وهذا الانعقاد هو الذي يسميه الحنفية نفس الوجوب ويقولون انه ينفصل عن وجوب الاداء ولا شك ان انعقاد سبب الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فالخلاف حينئذ فى هذه المسألة فى انه هل بعد تبليغ جبريل عليه السلام حكم الناسخ الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل تبليغه عليه الصلاة والسلام الى

وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة [١] والمختار أيضا جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي قال لان المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه أن نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز أن نعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما [٢]
والفرعان الاولان مذكوران في المحصول ايضاً

الامة ولو لواحد منها ينعقد سبب الوجوب ويدخل وقت التكليف الالزامي وان لم يتحقق التكليف التنجيزي الذي من شرطه فهم الخطاب كما يتحقق في النائم ونحوه عند دخول الوقت بذلك قالت الشافعية لانه بتبليغ جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام قد بلغ هذا الحكم لاحد المكلفين وهو النبي عليه الصلاة والسلام لانه مرسل لنفسه ولقد بلغ نفسه بذلك وبعد تبليغه الى واحد من الامة ينعقد السبب ويدخل وقت التكليف الالزامي اتفاقاً قالت الشافعية نعم وقالت الحنفية والحنابلة لا حتى يبلغه الرسول الى الامة ولو واحد منها فافهم هذا التحرير

(١) قال الاسنوي « الخامس المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره الى آخره» اقول اعلم ان الحنفية والمعتزلة قالوا لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر وسائر العقائد الباطلة ويجوز نسخ وجوب الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعرة ومنهم الشافعية اذ لا حسن ولا قبح عندهم الا شرعا فالايمان والكفر سيان عندهم فما أوجب الشرع فهو حسن وما حرمه فهو قبيح ومن أجل ذلك جوزوا نسخ جميع التكاليف عقلا الا الامام حجة الاسلام الغزالي

(٢) قال الاسنوي « وجوابه ان نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز ان نعلمهما وينقطع التكليف الخ » أقول معنى هذا الجواب انه اذا علمهما وعمل بهما يرتفع التكليف بهما لانقطاع التكليف بعد الفعل اتفاقا وقد ارتفع التكليف بغيرهما بالنسخ قيل على هذا الجواب من قبل الغزالي الارتفاع بالاتيان بالفعل لا يسمى نسخا فارتفاع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكاليف بل نسخ البعض وارتفاع البعض بالامتثال فاجابوا عن ذلك بان النسخ انما هو للتكليف

فهرس

الجزء الثاني من

نهاية السول

في شرح منهاج الاصول

صحيفة

٢ | الكتاب الاول في كتاب الله تعالى
٧ | تقسيم الكلام فيه على خمسة أبواب
١١ | ﴿ الباب الاول ﴾ في اللغات وفيه فصول
١١ | الفصل الاول في الوضع
١٢ | تعريف الوضع وذكر الاشياء التي تتعلق به
١٣ | سبب الوضع
١٤ | موضوعه
١٦ | الموضوع له
١٨ | فائدة الوضع
٢٢ | من هو الواضع
٢٣ | المذاهب في الوضع ودليل كل
٢٨ | الطريق الى معرفة اللغات
٣٠ | الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ
٣٢ | اقسام الدلالة
٣٩ | تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب
٤٢ | « الاسم الى كلي وجزئي

صحيفة

٤٧ اسم الجنس وعلم الجنس والفرق بينهما
٤٩ الكلى طبيعى ومنطقى وعقلى
٥١ الجزئى وأقسامه
٥٢ هل المضمر كلى او جزئى ؟
٥٧ تقسيم اللفظ باعتبار ما يفرض له من وحدة وتعدد . المنفرد
٥٨ التباين والكلام فى الفاظه . المترادف
٥٩ المشترك والقول فيه
٦١ المجمل والظاهر والمؤول
٦٢ مدلول اللفظ اما معنى او لفظ مفرد او مركب مستعمل او مهمل
٦٣ تقسيم المركب . الاستفهام . الامر . الالتماس
٦٤ السؤال (الدعاء) . اعتراضات على المصنف فى تقسيمه
٦٥ الخبر
٦٦ التنبيه . الفرق بين التمنى والترجى
٦٧ الفصل الثالث فى الاشتقاق
٦٨ أركان الاشتقاق
٦٩ اقسام المشتق
٧٢ المسئلة الاولى . شرط صدق المشتق
٧٤ مذهب المعتزلة فى صفات البارى جل شأنه
٨٠ المسئلة الثانية صدق المشتق الحقيقى والمجازى
٩٧ المسئلة الثالثة اسم الفاعل لا يطلق على شىء والفعل قائم بغير ذلك الشىء منه
٩٨ خلاف المعتزلة في ذلك وشبهتهم والرد عليها
١٠٤ الفصل الرابع في الترادف . تعريفه ومحترزاته
١١٠ أحكامه . المسئلة الاولى سببه
١١١ المسئلة الثانية الترادف على خلاف الاصل
١١٣ « الثالثة هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر

صحيفة

١١٢ المسئلة الرابعة في التوكيد
١١٤ الفصل الخامس فى الاشتراك : المسئلة الاولى فى اثباته
١١٩ المسئلة الثانية الاشتراك خلاف الاصل
١٢١ « الثالثه مفهوما المشترك اما أن يتباينا او يتواصلا
١٢٣ فرع لايجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين
« « المسئلة الرابعة مذهب الشافعى استعمال المشترك في جميع معانيه وأدلته فى ذلك
١٤٢ المسئلة الخامسة المشترك ان تجرد عن القرينة فمجمل الخ
١٤٥ الفصل السادس فى الحقيقة والمجاز
١٤٧ المراد بالوضع فى الحقيقة الشرعية والعرفية علة الاستعمال
١٤٨ الفرق بين فعيل بمعنى فاعل وبينها بمعنى مفعول
١٥٠ المسئلة الاولى : فى الكلام على وجود الحقيقة وأقسامها
١٥٥ القول فى أن القرآن عربى
١٥٨ الايمان والاسلام
١٦١ الفرق بين الانشاء والخبر
١٦٢ الثانية : المجاز ثلاثة أقسام . فى الافراد او في التركيب . او فيهما
١٦٤ الثالثة . شرط المجاز وجود العلاقة
١٦٩ الرابعة . المجاز بالذات لا يكون فى الحرف ولا في الفعل ولا في العلم
١٧٠ الخامسة المجاز خلاف الاصل
١٧٦ السادسة الاسباب التى تدعو الى المجاز
١٧٨ السابعة . اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا
١٧٩ الثامنة . علامة كون اللفظ حقيقة أمران
« « الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم
١٨٠ الخلل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة

صحيفة

١٨١ التعارض بين هذه الاحتمالات يقع على عشرة اوجه
١٨٥ الفصل الثامن فى تفسير حروف يحتاج اليها الاولى الواو للجمع المطلق
١٨٧ الثانية الفاء للتعقيب
١٨٨ الثالثة فى للظرفيه . الرابعة من لابتداء الغاية
»»» الخامسة الباء تعدى اللازم
١٩٠ السادسة « انما » تفيد حصر الاول في الثانى
١٩١ الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ
١٩٢ المسئلة الاولى لا يخاطبنا الله بالمهمل
١٩٤ الثانية يجوز أن يريد الله بكلامه خلاف ظاهره . الثالثة الخطاب ما أن يدل على الحكم بمنطوقه او بمفهومه
٢٠٠ المذاهب في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية
٢٠١ دلالة الخطاب بالمفهوم
٢٠٥ الرابعة تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره
٢١٧ الخامسة التخصيص بالشرط
٢٢١ السادسة مفهومه العدد
٢٢٣ السابعة النص اما أن يستقل بافادة الحكم اولا
٢٢٦ « الباب الثانى » فى الاوامر والنواهى
الفصل الاول في لفظ الامر . المسئلة الاولى فى حده
٢٢٧ الامر والنهي عند الاشاعرة
٢٢٩ الكلام عند المصنف حقيقة فى اللساني فقط
٢٣٥ شرط المعتزلة في حد الامر العلو دون الاستعلاء
٢٣٦ شرط القاضى عبد الوهاب العلو والاستعلاء وأبو الحسين انتفاء التذلل
٢٣٨ لفظ الامر حقيقة فى القول المخصوص دون غيره
٢٤٠ الفرق بين الارادة والطلب

صحيفة

٢٤٥ الفصل الثاني في صيغة الامر

المسئله الاولى صيغة افعل ترد لستة عشر معنى

٢٥١ الثانية صيغة افعل حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي

٢٥٤ أدلة مذهب المصنف

٢٦٣ ادلة المخالف

٢٦٩ دليل الغزالي وموافقيه على التوقف

٢٧٢ الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب

٢٧٤ الرابعة الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يرفعه

٢٨٢ الخامسة الامر المعلق بشرط او صفة لا يقتضي التكرار لفظاً ويقتضيه قياسا

٢٨٦ السادسة الامر المطلق هل يفيد الفور أو التراخي ؟

٢٩٢ الامر بالامر بالشي ليس امرا بذلك الشيء

٢٩٣ الفصل الثالث في النواهي . وفيه مسائل : الاولى صيغته

٢٩٤ حكمه

٢٩٥ الثانية هل يدل النهي على الفساد ام لا ؟

٣٠٥ الثالثة مقتضى النهي هو فعل ضد المنهي عنه

٣١٠ الرابعة النهي عن اشياء على قسمين

٣١٢ ﴿ الباب الثالث ﴾ في العموم والخصوص . وفيه فصول الاول في العموم وفيه مسائل

٣١٩ المسألة الاولى في الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد

٣٢١ الثانية العموم اما لغة او عرفا او عقلا

٣٤٧ الثالثة الجمع المنكر لا يقتضي العموم

٣٥٠ الرابعة نفي المساواة بين الشيئين هل هو عام في الممكن نفيه ؟

صحيفة

٣٥٨ فروع : خطاب النبى صلى الله عليه وسلم لا يتناول أمته
٣٥٩ الثانى خطاب الذكور يمتاز على خطاب الاناث
٣٦١ الثالث لفظ كان لا يقتضى التكرار
٣٦٣ اذا أمر جمعاً بصيغة جمع افاد الاستغراق
٣٦٤ خطاب المشافهة لا يتناول من بعدهم
« « « اذا توقف أجراء الكلام على ظاهره على الاضمار
٣٦٦ قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقضى لا يفيد العموم
٣٦٧ ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم
٣٧١ مثل ياأيها الناس وياعبادى يشمل الرسول
٣٧٢ المتكلم داخل في عموم خطابه .
« « « المدح والذم لا يخرج الصيغة عن العموم
٣٧٤ الفصل الثانى الخصوص وفيه مسائل : الاولى حد التخصيص
٣٧٩ الثانية القابل للتخصيص هو الحكم الثابت
٣٨٢ الثالثة يجوز التخصيص ما بقى غير محصور
٣٩٤ الرابعة العام اذا خص هل يكون فى الباقى حقيقة ام مجازا
٤٠٠ الخامسة المخصص بمبين حجة على الصحيح
٤٠٣ السادسة يستدل بالعام مالم يظهر المخصص .
٤٠٧ الفصل الثالث فى المخصص * الاستثناء وفيه مسائل
٤١٠ الاولى شرط الاستثناء
٤٢١ الثانية الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس
٤٢٩ الثالثة فى حكم الاستثناآت المتعددة
٤٣٠ الرابعة حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل
٤٣٧ القسم الثانى من المخصصات وهو الشرط . تعريفه
٤٣٩ الشرط يكون شرعياً وعقلياً ولغويا

صحيفة

٤٤٠ المسئلة الاولى متى يوجد المشروط
» » الثانية تعدد الشرط والمشروط
٤٤٢ القسم الثالث من المخصصات الصفة : تعريفها
٤٤٣ » الرابع الغاية : تعريفها
٤٤٩ المخصصات المنفصلة ثلاثة
٤٥١ الاول العقل : الثانى الحس اى المشاهدة
٥٥٢ الثالث الدليل السمعى . وفيه تسع مسائل : الاولى فى ضابط كلى عند تعارض الدليلين السمعين
٤٥٦ الثانية يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة وبالاجماع
٤٥٩ الثالثة هل يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ؟
٤٦٣ القول في التخصيص بالقياس
٤٦٧ الرابعة تخصيص المنطوق بالمفهوم
٤٦٩ الخامسة التخصيص بالعادة القولية
٤٧٢ التخصيص بتقريره صلى الله عليه وسلم
٤٧٤ السادسة خصوص السبب لايخصص . وكذا مذهب الراوى
٤٨٤ السابعة افراد فرد لا يخصص
٤٨٦ الثامنة عطف العام على الخاص لايخصص
٤٨٩ التاسعه عود ضمير خاص لايخصص
٥٠٨ ﴿ الباب الرابع ﴾ في المجمل والمبين . وفيه فصول
الفصل الاول في المجمل ـ وفيه مسائل .
الاولى اللفظ اما ان يكون مجملا الخ
٥٢١ الثانية قالت الحنفية وامسحوا برؤسكم مجمل
٥٢٢ الثالثة ذهب بعضهم الى ان آية السرقة مجملة الخ
٥٢٤ الفصل الثانى ـ فى المبين وفيه مسئلتان
٥٢٥ الاولى ان يكون قولا من الله والرسول وفعلا منه الخ
٥٤٠ يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة

صحيفة

٥٤٢ الفصل الثالث فى المبين له

٥٤٨ ﴿ الباب الخامس ﴾ فى الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان

الفصل الاول في النسخ . وفيه مسائل

٥٥٤ الاولى في وقوع النسخ

٥٦٠ الثانية يجوز نسخ بعض القرآن ببعض

٥٦٢ الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة

٥٦٩ الرابعة يجوز النسخ بلا بدل أو ببدل اثقل منه

٥٧٢ الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس

٥٧٤ السادسة لانزاع فى نسخ تلاوة الخبر الخ

٥٧٨ الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل : الاولى نسخ الكتا بالسنة وبالعكس

٥٨٦ الثانية نسخ المتواتر بالآحاد

٥٨٩ الثالثة الاجماع لاينسخ ولا ينسخ به

٥٩٦ الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس

٦٠٠ الخامسة زيادة صلاة ليس بنسخ الخ

٦٠٧ خاتمة فيما يعرف به النسخ

